STUDIEN ZUM B'EŠṬSCHEN ḤASIDISMUS

IN SEINER RELIGIONSGESCHICHTLICHEN SONDERART

INAUGURAL-DISSERTATION

VON

TORSTEN YSANDER

UPPSALA
A.-B. LUNDEQUISTSKA BOKHANDELN

Aus: Uppsala Universitets Årsskrift 1933

LUND
HÅKAN OHLSSONS BUCHDRUCKEREI
1933

Dem Andenken meiner Eltern

VORWORT.

Schon während meiner früheren theologischen Studien hat Professor Tor Andrae meine Aufmerksamkeit auf die Arbeiten Horodezkys und Levertoffs ueber den Ḥasidismus gerichtet. Dies eigenartiges Gebiet der jüdischen Religionsgeschichte hat mir desto mehr Interesse abgewonnen, als ich es wissenschaftlich verhältnismässig unbearbeitet fand.

Als ich von dem damahligen Professor, meinem verehrten, verstorbenen Freund, Bischof Edgar Reuterskiöld, zugeredet wurde, religionsgeschichtliche Studien zu verfolgen, bin ich darauf gekommen, den Ḥasidismus zum Gegenstand für Specialstudien zu machen.

Von dem Kungl. och Hvitfeldtska Stipendiefond unterstützt hatte ich im Jahre 1922 Gelegenheit eine Studienfahrt nach Polen zu unternehmen. Unter denen, die in Polen meine Arbeit durch Ratschläge und Anweisungen erleichtert haben, erwähne ich mit Dankbarkeit Herrn J. Landsman in Warschau und Herrn F. Wetstein in Krakau. Der Gewinn dieser Fahrt wurde ein zweifacher. Erstens hatte ich Gelegenheit die wichtigsten Urkunden des Ḥasidismus zu erwerben, seine Verkündigung in der ursprünglichen Zeit beleuchtend. Nicht ohne Mühe ist es mir gelungen, mir klar zu machen, welchen älteren Schriften die gegenwärtige ḥasidische Tradition immer noch ursprüngliche Autorität und Echtheitswert zuschreibt. Weiter hatte ich Gelegenheit zu beobachten und aus vox viva meine Beobachtungen ueber die Frömmigkeitsformen des neuzeitlichen Ḥasidismus zu kontrollieren. — Als Resultat dieser Studien habe ich der theologischen Fakultät in Uppsala im Jahre 1925 eine Dissertation mit dem Titel: »Till Ḥasidismens historia och religiösa principer» vorgelegt. Meine Studien auf Grund schon zusammengebrachten Materials habe ich gleichzeitig mit einem unablässigen und strengen praktischen Dienst immer noch fortgesetzt.

Während dieser Arbeit habe ich versucht so viel wie möglich die Verbindung mit der lebendigen ḥasidischen Tradition und Frömmigkeit zu bewahren, um wo es nötig und wünschenswert war, das Material zu kontrollieren und zu vervollständigen.

Unter den Herren aus den ḥasidischen Kreisen, denen ich für wertvolle Hilfe bei meinem fortgesetzten Studium des Ḥasidismus hier meine Dankbarkeit ausdrücke, erwähne ich an erster Stelle einen Judenchristen und Emigranten, Herrn E. Zukierkop. Aufgefordert ihm eine zufällige Unterkunft in Schweden zu bereiten, habe ich mit Freude diese Möglichkeit benutzt, um in meinem Heimatlande eine Zeit lang in steter Berührung mit einem in ḥasidischen Kreisen erwachsenen Mann zu stehen, der die ḥasidische Tradition im Blute hatte. In den Jahren 1928—1930 hatte ich in dieser Weise Gelegenheit während verschiedener Perioden Herrn Z. als Gast in meinem Heim zu haben.

Durch seine von der Kindheit an erworbene praktische Kenntnis von den Büchern des Ḥasidismus hat auch Herr Zukierkop vielfach meine Bemühungen erleichtert, in diese eigenartige Literatur und Vorstellungswelt einzudringen. Ein jeder, der versucht hat sich mit den polnisch-ḥasidischen Texten vertraut zu machen, erkennt auch die besondere Schwierigkeit, die darin liegt, dass die gedruckten Texte bei der augenscheinlich fotographischen Reproduktion von der einen Auflage zur anderen oft geschädigt wurden, so dass die letzten Buchstaben der Reihen gruppenweise weggefallen sind. In allen solchen Fällen ist man für die richtige Lesung oft davon abhängig, dass man den Text vorgetragen gehört hat, so wie die Ḥasidim ihn in mündlicher Ueberlieferung bewahrt haben. Nicht am wenigsten bei solchen Schwierigkeiten ist Herr Z. als praktischer Helfer bei den Sprachstudien mir zu unentbehrlicher Hilfe gewesen.

Um noch weiter die Auffassung zu kontrollieren, die ich mich vom Ḥasidismus, besonders seinen Riten, gebildet habe, habe ich ein Frageformular aufgestellt, das ich einigen Personen in Polen zugestellt habe, die in verschiedener Weise mit dem Ḥasidismus vertraut sind.

Die Arbeit, die hier vorgelegt wird, wäre nie zu Ende gebracht, wenn nicht viel und unentbehrliche Ermunterung mir aus weiten Kreisen zu Teil gekommen wäre. Für solche Anregung zum Aushalten, für persönliche Ermunterung und hingebende Lehrkraft

bringe ich erstens Herrn Professor D. Tor Andrae in Uppsala meinen ehrwürdigsten Dank.

Ein stützendes Interesse habe ich auch seitens des Herrn Professor D. Sven Linder in Uppsala geniessen dürfen. Ihm bin ich tiefen Dank schuldig für das stetige Wohlwollen und die wertvollen Ratschläge und Anweisungen, die ich von ihm erhalten habe.

Frau Ilse Meyer-Lüne, die die deutsche Uebertragung in Händen gehabt hat, und nicht weniger Herrn, Lic. phil. Bernhard Lewin so wie meinem Bruder, Herrn Sven Ysander, die die Güte gehabt haben, meine Mithelfer bei der Korrekturarbeit zu sein, bin ich zu grösstem Dank verpflichtet.

Uppsala, im April 1933.

Torsten Ysander.

Inhaltsübersicht.

Transkription und Erklärungen.

I.

Transkription.

1. Beim Transkribieren hebräischer Wörter oder Sätze habe ich mich, abgesehen von den Fällen, wo neuhebräische Wörterbücher eine die Aussprache angebende, besondere Punktierung haben, im allgemeinen an das klassische Hebräisch gehalten. Die in der Hauptsache benutzten Wörterbücher sind:

מלון הלשון העברית: אליעזר בן־יהודה
מלון עברי: א· בן־יהודה
וינה, תרפ״ד, המלון השלם: מ· ד· גרוס
ורשה, מלון יהודי־עברי: א· ל· ביסקא

Die benutzten Transkriptionszeichen gehen aus folgender Tabelle hervor:

Quadrat	Raschi	Kursiv	Transkription	Quadrat	Raschi	Kursiv	Transkription	Quadrat	Raschi	Kursiv	Transkription
א	א	א	ʾ	ח	ח	ח	ḥ	פּ	פ	פ	p
בּ	ב	ב	b	ט	ט	ט	ṭ	פ׳ ף	פ׳ ף	ף פ	f
ב	ב	ב	ḇ	י	י	י	j	צ׳ ץ	צ׳ ץ	ץ צ	ṣ
גּ	ג	ג	g	כּ	כ	כ	k	ק	ק	ק	ḳ
ג	ג	ג	ḡ	כ׳ ך	כ׳ ך	ך כ	ḵ	ר	ר	ר	r
דּ	ד	ד	d	ל	ל	ל	l	שׁ	ש	ש	š
ד	ד	ד	ḏ	מ׳ ם	מ׳ ם	ם מ	m	שׂ	ש	ש	ś
ה	ה	ה	h	נ׳ ן	נ׳ ן	ן נ	n	תּ	ת	ת	t
ו	ו	ו	w	ס	ס	ס	s	ת	ת	ת	ṯ
ז	ז	ז	z	ע	ע	ע	ʿ				

pataḥ = *a*; *ḳāmæṣ* = *ā*; *ṣērē* = *e ē*; *s^egōl* = *æ ǣ*; *ḥīræḳ* = *i ī*; *ḥōlæm* = *ō o*; *ḳāmæṣ ḥāṭūf* = *å*; *šūræḳ* = *ū* (*u*); *ḳibbūṣ* = *u* (*ū*); *š^ewā* = *^e*; *ḥāṭēf pataḥ* = *^a*; *ḥāṭēf s^egōl* = *^æ*; *ḥāṭēf ḳāmæṣ* = *^o*; Diphthonge: *ai āi*; *au āu*; *'ālæf* und *hē* sind als stumme Endbuchstaben *nicht* transkribiert. Aus der Tabelle geht hervor, dass meine Transkription, mit einigen kleineren Ausnahmen, der in MO (1929, V) vorgeschlagenen folgt.

2. Dieser Form von Übertragung habe ich mich indessen lediglich bedient, um den Text oder einzelne hebräische Ausdrücke rein philologisch wiederzugeben. Hinsichtlich religionshistorischer Termen, oder solcher Wörter und Ausdrücke, die sich in einer bestimmten Schreibart bereits in der Literatur eingebürgert haben, bin ich folgendermassen verfahren:

In den Fällen, in denen in der Literatur eine einigermassen einheitliche Schreibart bereits vorhanden ist, habe ich mich nach dieser gerichtet, so in den Wörtern Tora (*tōrā*) und Kawwana (*kawwānā*).

3. Bei solchen Wörtern, wo verschiedene Autoren sich verschiedener Schreibung bedient haben, habe ich die Schreibart gewählt, die das hebräische Wort am genauesten wiedergibt, ohne dass dadurch die Orthographie in einer abendländischen Darstellung zu stark belastet wird. Als Beispiel seien die Wörter: Ḥasid (*ḥāsīḏ*) und Ba'al Šem Ṭob (*ba'al šēm ṭōḇ*) angeführt.

4. Ebenso habe ich eine Reihe Wörter wiedergegeben, die ich aus der ḥasidischen hebräischen Literatur aufgenommen und der religionshistorischen Terminologie einverleibt habe, z. B. Ḳelifot (*ḳ^elīfōṯ*).

5. Einzelne Wörter, die im Nachstehenden als religionshistorisch charakteristische Termen gebraucht werden, z. B. *hiṯlah^aḇūṯ* habe ich immer rein philologisch transkribiert, und zwar deshalb, weil ich ihren speziellen ḥasidischen Charakter hervorheben wollte.

6. Der Deutlichkeit wegen werden hier unten die wichtigsten dieser verschiedenen Termen wiedergegeben, bei denen im Nachstehenden eine vereinfachte Schreibung angewandt wird.

Baʿal Šem	= *baʿal šēm*	= »Herr des Namens», Wundertäter.
Baʿale Šem	= *baʿ*^{a}*lē šēm*	= »Herren des Namens.»
Baʿal Šem Ṭob	= *baʿal šēm ṭōḇ*	= »Herr des guten Namens.»
Debekut	= *d*^{e}*ḇēḳūṯ*	= Anhänglichkeit.
’En Sōf	= *’ēn sōf*	= Unendliches, Attribut Gottes.
Galut	= *gālūṯ*	= Exil, Verbannung.
Gilgul	= *gilgūl*	= Wälzen, Seelenwanderung.
Ḥaiim (als Name)	= *ḥajjīm*	= Chaim.
Ḥasid	= *ḥāsīḏ*	= Fromm.
Hawaja	= *h*^{a}*wājā*	= Name Gottes.
Ḥerem	= *ḥeræm*	= Gottgeweihter Gegenstand, Exkommunikation, Bann.
Ibbur	= *ʿibbūr*	= Schwangerschaft, Superfoetatio.
Jeschibot	= *j*^{e}*šīḇōṯ*	= Jüdische Schulen.
Ḳabbala	= *ḳabbālā*	= Kabbala.
Ḳahal	= *ḳāhāl*	= Versammlung, Gemeinde.
Kawwana	= *kawwānā*	= Aufmerksamkeit, Konzentration der Gedanken.
Ḳelifot	= *ḳ*^{e}*līfōṯ*	= Schalen.
Mikwa	= *miḳwā*	= Rituelles Bad, Wasserbassin.
Ṣaddiḳ	= *ṣaddīḳ*	= Gerecht, Frommer, Wunderrabbi.
Sefirot	= *s*^{e}*fīrōṯ*	= Zählungen, Sphären (ḳabbalistisch).
Šekina	= *š*^{e}*ḵīnā*	= Gottesgegenwart.
Šibḥe	= *šiḇḥē*	= Lob.
Toldot	= *tōlḏōṯ*	= Geschichten.
Tora	= *tōrā*	= Gesetz.

7. Für den Namen בעש"ט habe ich eine besondere Übertragung gewählt. Eine feststehende Transkription dieses Namens scheint sich in der Literatur nicht zu finden. Aešcoly-Weintraub schreibt Bʿašt. Die meisten deutschen Forscher verdeutschen den Namen und schreiben: Bescht. In der vorliegenden Arbeit habe ich die Schreibung: *bʿešṭ* gewählt, um anzugeben, dass das ʿ-Zeichen nicht nur vokal ist, wie die Schreibart im Jiddischen [1]

[1] Vgl. S. Birnbaum: Praktische Grammatik der jiddischen Sprache, S. 14.

besagt, sondern sich auf den zweiten Konsonanten in dem Wort בעל bezieht. Also: ב(על) ש(ם) ט(וב).

8. Die ḥasidische[1] Aussprache der Wörter habe ich beim Transkribieren nur in gewissen angegebenen Fällen bezeichnet. In dieser aschkenasisch-ḥasidischen Aussprache sind durch Einfluss der europäischen Sprachumgebung die Doppelkonsonanten des alten Hebräisch abgeschwächt. Auch andere Veränderungen treten ein. Beispiele hiervon sind:

a) *hiṯḳaššᵉrūṯ*, »Verbindung», offenbar eine *hiṯpaʿēl*-Bildung. Das Wort wird geschrieben:

התקשרות, *hiṯḳaššᵉrūṯ*; in ḥasidischer Aussprache mit Abschwächung der Geminata und Übergang des Dentals in *s*, sowie Wegfall des emphatischen Charakters des *ḳ*-Lautes, Paenultimabetonung und kurzem Endsonanten: *hiskâšrus.*

b) קבלה, *ḳabbālā*; in ḥasidischer Aussprache mit Abschwächung der Geminata und Wegfall des emphatischen Charakters des *ḳ*-Lautes sowie Paenultimabetonung und kurzem Endsonanten: *kabâla.*[2]

c) חסיד, *ḥāsīḏ*; in ḥasidischer Aussprache mit Kürzung beider Sonanten, Übergang des spirantischen Dentals in explosiven sowie Paenultimabetonung: *ḥâsid.*[3] Der *a*-Sonant ist nicht selten getrübt, sodass er sich dem europäischen *ou* (englisch *you*) nähert.

d) צדיק, *ṣaddīḳ*; in ḥasidischer Aussprache mit Abschwächung der Geminata und Wegfall des emphatischen Charakters der *s*- und *k*-Laute sowie Paenultimabetonung, und kurzem Endsonanten: *sâdik.*

e) שבת, *šabbāṯ*; in ḥasidischer Aussprache mit Vereinfachung der Geminata, Übergang des Dentals in *s* sowie Paenultimabetonung und Übergang des Endsonanten in vocal murmur: *šâbes.*[4]

---

[1] Das ḥasidische Hebräisch ist am nächsten verwandt mit der Gruppe des Neu-Hebräischen, die als Rabinisch-Hebräisch bezeichnet wird. Vgl. Bursztyn: Vollständige Grammatik der Alt- und Neuhebräischen Sprache, S. 3 f.

[2] Birnbaum schreibt die Form *kabulĭ*, Leben und Worte des Balschemm, S. 112.

[3] Birnbaum gibt an: *chussĭd* a. a. O. S. 111.

[4] Birnbaum gibt an: *schabbĭss* a. a. O. S. 114.

9. Da die Wörter in der hasidischen Aussprache gern paenultimabetont sind, wird der Vokal mitunter in paenultima plene geschrieben.

Beispiele hiervon sind:

a) *ziwwūg*[1] wird in hasidischem Text auch *zīwwūg* oder *zīwūg*[2] geschrieben.

b) *ši'ūr*[3] wird in hasidischem Text auch *šī'ūr*[4] geschrieben.

II.

In hasidischer Literatur gebräuchliche Vereinfachungen oder Abkürzungen.

1. Für Gott und den Namen Gottes gebraucht man in hasidischer Literatur, der talmudischen Tradition nach, eine Anzahl Umschreibungen oder Abkürzungen.

Die gewöhnlichsten Abkürzungen in den von mir wiedergegebenen Texten sind:

ה' = *haš-šēm,* der Name, und ד' *'adōnāi.* In beiden Fällen lesen die Hasidim häufig *'adōnāi.*

Die gewöhnlichsten Umschreibungen sind:

a) *šekīnā,* »das Wohnen»; in der Kabbala wird *šekīnā* als göttliche Hypostase aufgefasst, im Hasidismus ist das Wort die gewöhnliche Bezeichnung für Gott geworden.

b) הבי"ת, häufiger הבורא ית', *hab-bōrē jitbārek* geschrieben, der Schöpfer, Er sei gesegnet. *jitbārek* ist eine an diesen und ähnliche für Gott gebrauchte Ausdrücke so häufig geknüpfte parenthetische Doxologie, dass es mit zum Charakter der Gottesbezeichnung gehört.

c) הקב"ה, *hak-kādōš bārūk hū,* der Heilige, gesegnet sei Er!

d) Possessivsuffix für 3 m. Sg., gefolgt von יתב' oder von ית'.

e) *hab-bōrē hā-'ōlām,* der Schöpfer der Welt.

f) *haš-šēm jitbārek,* der Name, Er sei gesegnet!

g) *kibejākōl, kabejākōl,* eigentl. = gleichsam, sozusagen.

---

[1] Bj. K. Sp. 332, Bj. S. 1301.

[2] Test. S. 12.

[3] Bj. K. Sp. 1582.

[4] Test. S. 2.

Wenn die Ḥasidim ihre hebräischen Texte ins Deutsche oder Jiddische übersetzen, lesen sie oft bei solchen Ausdrücken ganz einfach »Gott». Ich habe bei meiner Übersetzung versucht, mich genau nach dem Original zu richten und auch oft in einer Note angegeben, welcher hebräische Ausdruck an der betreffenden Stelle den Namen Gottes umschreibt.

Einige Beispiele vom Gebrauch der Umschreibungen in ḥasidischem Text:

a) *keša'ādām 'ōbēd tāmīd 'ōtō jitbārek* = denn wenn ein Mensch Ihm (Gott), Er sei gesegnet! immer dient.[1]

b) *rōṣœ la'anōt 'aṣmī kedē šœ'ūkal la'abōd 'œt haš-šēm jitbārek* = ich will mich quälen, um dem Namen (Gott), Er sei gesegnet! dienen zu können.[2]

c) *rōṣœ ledabbēḳ maḥšebōtāu bā'ōlāmōt hā-'œljōnīm bab-bōrē jitbārek* = er will seine Gedanken in den oberen Welten im Schöpfer (in Gott), Er sei gesegnet! verbinden.[3]

2. Als parenthetische Segensformel nach Erwähnung eines toten heiligen Mannes gebrauchen ḥasidische Texte, der Tradition nach, hauptsächlich folgende Ausdrücke:

a) ז"ל = *zikrōnō librākā*, sein Andenken, zum Segen!

b) זצ"ל = *zekœr ṣaddīḳ librākā*, das Andenken des Gerechten, zum Segen!

c) זלה"ה = *zikrōnō leḥajjē hā-'ōlām hab-bā*, sein Andenken, zum Leben der zukünftigen Welt!

d) זצוק"ל = *zekœr ṣaddīḳ weḳādōš librākā*, das Andenken, des Gerechten und Heiligen, zum Segen!

Bei Erwähnung der heiligen Traditionen, Talmudisten und anderer gebraucht man die Segensformel:

רז"ל = *rabbōtēnū zikrōnām librākā*, unsere Meister, ihr Andenken zum Segen!

Diese Ausdrücke werden von den Ḥasidim »*zal*», »*zeṣál*», »*zelá*», »*zeṣúḳl*», »*rezál*» gelesen. Die Abkürzung selbst ist zu einem Terminus geworden.

[1] Test. S. 10.
[2] Test. S. 7.
[3] Test. S. 11.

EINLEITUNG

Wenn der b'eštsche Ḥasidismus zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, liegt schon in der Formulierung des Themas eine doppelte Begrenzung der Arbeitsaufgabe. Die Studie gilt der jüdischen Erweckungsbewegung im Strome der Mystik, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts im südöstlichen Polen entsteht und den Namen Ḥasidismus erhält. Das religionsgeschichtliche Arbeitsgebiet beschränkt sich also auf die Richtung, die sich an R. Israel ben Elieser anschliesst und von dem grösseren gnostischen Komplex abgegrenzt wird, der uns in der dahinter liegenden jüdischen Mystik begegnet, und deren umfassende Literatur-Dokumente unter dem Namen der jüdischen Ḳabbala bekannt sind. Ebenso ist dieser polnische Ḥasidismus des 18. Jahrhunderts von den früheren Richtungen des Judentums zu unterscheiden, die unter dem Namen Ḥasidim auftraten oder in der Geschichte damit bezeichnet wurden.

Andererseits weist die Fassung des Themas darauf hin, dass die Untersuchung hauptsächlich die religionsgeschichtlichen Faktoren der Ursprungsperiode ins Auge fassen will. So weit es möglich ist, wird das Arbeitsgebiet auf die b'eštsche Aera beschränkt, auf die Ausgestaltung und die Einflüsse, die im Ḥasidismus bei dem Auftreten des Stifters und während seiner Tätigkeit bis zu seinem Tode festgestellt werden können.

Der Name Ḥasidim ist für die Bestimmung innerhalb der Religionsgeschichte des Judentums nicht ausreichend. Er ist in mehreren verschiedenen Epochen der Entwicklung des Judaismus angewandt. Als die Herrscher Palästinas nach dem Tode Antiochus des Grossen das Streben nach der Ausbreitung hellenistischer Kultur fortsetzten und dabei auch religiöses Gebiet einbezogen, teilte sich das jüdische Volk bald in entgegengesetzte Parteien, die Griechenfreundlichen und die nationalistisch From-

men.[1] Die ersteren stellten sich den von den Vorfahren vererbten religiösen Satzungen mehr oder weniger gleichgültig gegenüber. Die andere Partei, die Ḥasidim, und zu ihr gehörte die unvergleichlich grössere Anzahl palästinensischer Juden, verwarf im Namen der Religion alles Hellenistische. Die Religion und der religiöse Gesetzesgehorsam war für diese das Wichtigste im Leben. Unter Antiochus Epiphanes spitzte sich dieser Gegensatz zu und nahm seinen blutigen Verlauf unter den Priestern Jason und Menelaos und in der Strafexpedition des Antiochus im Jahre 168.[2] Trotz Niederlage und Verfolgungen blieben doch die meisten Juden ihrer religiösen Observanz treu. Ḥasid zu sein bedeutete in dieser Zeit keine besondere jüdische Richtung oder besonders ausgeprägte Anschauung, sondern Frömmigkeit überhaupt.[3]

Aus dieser ḥasidischen Partei entwickelte sich unter den Hasmonäern eine Gruppenbildung, die *perūšīm,* Pharisäer, die im Gegensatz zu den *ṣedukīm,* Sadducäern, die Religion, die traditionelle Satzung und die nationale Theokratie an erste Stelle rückten. Für die Sadducäer war dagegen das Staatsleben als gesicherte politische Funktion das Wichtigste. Die beiden Parteien kämpften auch untereinander um religiöse Einzelbestimmungen. Durch die Milde der Strafdeutung der Tora und die Genauigkeit in der Lebensweise erhielten die Pharisäer den Ruf besonderer Frömmigkeit und Aufrichtigkeit. Jedoch wurden sie auch wegen der Unfehlbarkeit, mit der sie den Gesetzesgehorsam, ihrer Erklärung nach, aufrecht erhielten, später von vielen für unehrliche Eiferer gehalten. Auch für diese Ḥasidim ist also das Hauptmerkmal, dass sie genau an die Tora gebunden sind,[4] und dass sie sich ebenfalls durch volkstümlichen Nationalismus, Traditionalismus und durch das Gefühl für die Innigkeit der Frömmigkeit kennzeichnen.

Eine dritte Gruppenbildung der orientalischen Periode, die man zu den Ḥasidim rechnen kann, ist die Partei der Essäer aus der Zeit des Synkretismus um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. Ihre Frömmigkeit war in dem Sinne esoterisch, als sie besondere Qualifikationen erforderten, um in ihren Kreis Eintritt

---

[1] Vgl. J. Meinhold: Einführung in das Alte Testament³. S. 343 ff.

[2] Vgl. E. Stave: Israels Historia. S. 202.

[3] Fiebig: Chasidim, RGG. Sp. 1656 f. Vgl. H. Fuchs: Lehrbuch der jüdischen Geschichte. S. 9 ff.

[4] J. Haussleiter: Hasmonäer, PRE VII S. 463 ff.

zu gewinnen, und als in diesem Kreis die Ueberlieferung eine geheime Lehre war.[1] In der Sekte der Essäer und Therapeuten begegnet uns eine Frömmigkeit, die nicht mehr allein durch Treue gegen das religiöse Erbe gekennzeichnet ist, sondern neuen Einflüssen und umfassenden Neuströmungen offen steht. Sie weisen Riten und Lebensregeln auf, die später zu üblichen Merkmalen vieler jüdischer Mystikrichtungen werden. Die weisse Kleidung, das tägliche Reinigungsbad, der rituelle Tanz, die sakramentale Mahlzeit unter Vermeidung profaner Gespräche u. dergl. weisen auffallend ähnliche Züge mit dem späteren gnostischen Ḥasidismus auf. Die Ähnlichkeit ist jedoch äusserlich und eine unsichere Wünschelrute. Das starke Interesse an astrologischen Spekulationen, die strenge Observanz und der Mangel an Volkstümlichkeit begrenzt den essäischen Ḥasidismus auf ein besonders ausgeprägtes religionsgeschichtliches Gebiet. Wie Mosbech den von einzelnen jüdischen und christlichen Historikern behaupteten Zusammenhang zwischen dem Ḥasidismus der Makkabäerzeit und den Essäern ablehnt, dürfte man genötigt sein, die beiden Typen auch für die späteren Erscheinungen klar auseinander zu halten und sich mit dem Problem des noch unerforschten Quells der verschiedenen mystischen Strömungen der jüdischen Religionsgeschichte zu begnügen.[2]

Die talmudische Literatur spricht an vielen Stellen von den Ḥasidim und unterscheidet die ersten Ḥasidim von den späteren. Beispielsweise beehrt der Talmud mit dem Ḥasidnamen Männer wie Simon den Gerechten, Antigonus von Socho, Choni Meaggel, R. ʻAḳiba u. a.[3] Der Talmud erörtert auch die verschiedenen Arten der Frömmigkeit, z. B. die zu weit getriebene Frömmigkeit der Ḥasidim, die die Gesetzestreue über das Liebesgebot setzt. Ein »törichter Ḥasid» ist, wer ein badendes Weib nicht vor dem Ertrinken zu retten wagt. Die talmudische Literatur weiss auch Einzelheiten über die Ḥasidim zu erzählen, die ihre Frömmigkeit durch heilige und wunderbare Werke beweisen. Es ist jedoch auffallend, dass die talmudische Bezeichnung Ḥasid keine spezielle oder gemeinsame Anschauung oder Richtung im Auge hat.

---

[1] H. Mosbech: Essæismen. S. 115.
[2] Mosbech: Essæismen. S. 296 ff.
[3] Fiebig: Chasidim, RGG. Sp. 1657.

Das Wort hat etwas von seinem ursprünglichen Wert wiedererhalten. Frömmigkeit, Genauigkeit, Gerechtigkeit und Traditionalismus erhalten den Ehrennahmen Ḥasid, ganz abgesehen von den Verschiedenheiten, welche sonst zwischen denen bestehen, die man des Namens für würdig befunden hat, oder die ihn selbst beansprucht haben.

Auch das Mittelalter hat seine Ḥasidim im Anschluss an Jehuda ha Ḥasid von Regensburg im 13. Jahrhundert. Bei ihm ist der Name Ḥasid begründet in der Innigkeit seiner Gottesgemeinschaft und der Stellung, welche Hingabe und Liebe in seiner Verkündigung und seinem Leben einnehmen. Zu den Prinzipien, die Jehudas Richtung kennzeichneten, gehörte auch als Konsequenz der Innerlichkeit eine grössere Freiheit dem Talmud gegenüber. Diese Freiheit wurde mit einer weltabgewandten Mystik verschmolzen. Salomo Luria bezeichnet ihn in den Responsien als *ḳāḏōš* und *ḥāsīḏ*.

Im ausgehenden 17. Jahrhundert gibt es ein neues Beispiel dafür, dass eine religiöse Richtung den Ḥasidennamen annimmt. Jehuda ha Ḥasid sammelt bei seiner Rückkehr aus Italien nach Polen seine Anhänger, die sich selbst Ḥasidim nannten. Mit dem sabbatianischen Kreis Ḥaiim Malaks vereint, bilden diese Ḥasidim eine ekstatische messianische Bewegung, die sich in der Wanderung nach Jerusalem im Jahre 1700 zu einer Tragödie entwickelte. Dass diese ḥasidische Richtung eine gewisse Rolle in der Anbahnung des b‘eštschen Ḥasidismus gespielt hat, wird man nicht bestreiten können. Bei einer näheren Perspektivzeichnung von dem Zustand der polnischen Juden um die Jahrhundertwende 1700 muss mit ihr gerechnet werden.[1] Einige Forscher wie Dubnow und Bogratschoff scheinen geneigt zu sein, aus inneren Gründen die Jehudabewegung mit der b‘eštschen zu koordinieren. Diese Frage ist wohl wert, in besonderem Zusammenhang untersucht zu werden. Hier genügt für unseren Zweck die Feststellung, wie der Ḥasidname von einer Bewegung angenommen wird, um dadurch der Bewegung Ansehen zu verschaffen und ihren Frömmigkeitsgrad zu betonen.[2]

Obschon der Name Ḥasidim verschiedenen Strömungen zu

---

[1] s. Kap. 2: Die polnischen Juden im 17. Jahrhundert und der ersten Hälfte des 18. Jahrh.

[2] Vgl. W. G. VII S. 190 ff.

verschiedenen Zeiten beigelegt oder von ihnen angenommen ist, hat die Bezeichnung Ḥasidismus in der Religionsgeschichte ihre besondere Färbung durch die b'eštsche Erweckung im 18. Jahrhundert erhalten. Auch hier handelt es sich um eine selbstgewählte Benennung. Die Gegner dürften ihr wohl kaum einen höheren Ehrentitel als *kat*, Sekte, zuerkannt haben. In der Zeit des Ursprungs wollte der ḥasidische Name für die b'eštschen Anhänger die innige Frömmigkeit und die unmittelbare, in volkstümlicher Verkündigung vorgetragene und jedermann zugängliche Gottesgemeinschaft bezeichnen. Das Verhältnis zur Gesetzestreue und die rituelle Genauigkeit war dagegen von weniger Gewicht, auch wenn die Rede vom Protest des Ḥasidismus gegen die Askese und seine Gesetzesfreiheit eine ungenügend begründete Behauptung ist. Es ist jedoch nicht ohne Interesse zu beobachten, wie sich der Ḥasidismus besonders im 19. Jahrhundert in Bezug auf Gesetzesfreiheit und Observanz in neuer Orientierung entwickelt. Was einst zur Zeit der Makkabäer die früheren Ḥasidim auszeichnete, wird nun wieder ein bedeutsames Charakteristikum für die letzten, die b'eštsche Strömung.[1]

Ein grösserer Gewinn ist vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus von einer Verbindung der verschiedenen Bewegungen, die das Zeichen des Ḥasidismus getragen, nicht zu erwarten. Die b'eštsche Richtung kann und muss in der Sonderuntersuchung von Richtungen gleichen Namens unterschieden werden, wenn die Seitenblicke nicht die Perspektive verwirren sollen, statt die Klarheit zu fördern.

Nimmt also die vorliegende Studie den *Ḥasidismus* in der ausschliesslichen Bedeutung der podolischen Bewegung des 18. Jahrhunderts, so wird die Spezifizierung des Stoffes durch die Bestim-

[1] Der jüdische Schlachter verkauft ohne Tadel koscheres Fleisch an fromme Mitnagdim, während er für Ḥasidim nur solche Ware bereit hält, die »voll koscher» ist, d. h. nicht nur tadellos, sondern den höchsten und strengsten Ansprüchen auf rituelle Genauigkeit und Sorgfalt entsprechend.

Ein jüdischer Jüngling, der in einer echtjüdischen Stadt Cigarettenrauchend am Sabbat die Strasse betritt, verteidigt sich damit, dass er kein Ḥasid sei. Das Wort wird als ein Wortspiel aufgefasst. Auch als frommer Mitnagd ist es ihm verboten, so den Sabbat zu entheiligen. Aber wenn der Ausdruck als erfinderisch aufgefasst wird, liegt darin ein Beleg für die Gesetzesstrenge, die man in unseren Tagen dem b'eštschen Ḥasidismus zuschreibt.

mung des *b'eštschen* Ḥasidismus vollendet. Zuweilen hat man es für nötig erachtet, in einer Untersuchung dieser Mystik den Rahmen so zu erweitern, dass er auch die Ḳabbala umfasst, und den Ḥasidismus als einen Schössling dieses uralten, umfangreichen Baumes zu betrachten. Eine solche rückwärtige Orientierung, die den wesentlichen Inhalt der ḳabbalistischen Spekulation skizzierte und sich z. B. auf Zohar gründete, könnte dankenswert und förderlich für die leichtere Aneignung der Darstellung sein. Von jedem solcher Ansprüche muss aber diese Untersuchung abstehen. Sowohl vom historischen Gesichtspunkt aus als auch in Bezug auf den Inhalt ist der Ḳabbalismus noch ein an vielen Punkten nicht kritisch durchdrungenes Gebiet. Eine Perspektivzeichnung müsste hier selbständige, in einzelnen Fällen so umfassende Neuuntersuchungen erfordern, dass der endgültige Hauptzweck beiseite gedrängt würde. Wo eine Untersuchung des Ḥasidismus ihre Aufmerksamkeit auf das *Ḳabbalistische* seines Inhalts richtet, scheint es ausserdem weniger gerechtfertigt, mit einer Einzelform der Ḳabbala zu beginnen. In solchem Fall müsste zuerst ein centraleres Gebiet gewählt werden.

Wir schlagen ein ganz entgegengesetztes Verfahren ein, in Übereinstimmung mit der Absicht, die der Arbeit zu Grunde lag. Hier handelt es sich darum, das *nicht Ḳabbalistische* im b'eštschen Ḥasidismus aufzusuchen. Das bedeutet, dass der Ḥasidismus in mancher Hinsicht aus dem ḳabbalistischen Zusammenhang herausbricht und als eine besondere Erscheinung zu betrachten ist. Dasjenige, was im Ḥasidismus direkt aus dem Gemeingut der ḳabbalistischen Vorstellungen entnommen oder ihnen nachgeahmt ist, wird beiseite gelassen, sofern es nicht beachtet werden muss, um der Zeichnung der eigenen Anschauung des Ḥasidismus Fülle und Klarheit zu geben. Hierdurch dürfte leichter ein Beitrag zu der Frage nach der religionsgeschichtlichen Stellung des Ḥasidismus zu gewinnen sein, als wenn an jedem Punkte Vergleiche angestellt würden, woher aus der ḳabbalistischen Literatur der Ḥasidismus zunächst die mit der Mystik des Mittelalters übereinstimmenden Gedanken und Spekulationen geholt hat. Dieses hier angewandte Verfahren ist auch von einem besonderen Interesse. Leisegang betont mit Recht, dass jeder Gnostizismus ein eigenes, ihm innewohnendes Wesen hat, das in den verschiedenen Systemen wechselt. Diese Besonderheiten sind durch den Wechsel der

Ausdrücke und das Mosaik des Vorstellungsmaterials bedingt, aber vor allen Dingen von den schöpferischen religiösen Persönlichkeiten abhängig, deren Eigenart in dem gnostischen Denken und Suchen objektiviert wird.[1] Da der Ḥasidismus in vieler Hinsicht als eine gnostische Anschauung zu betrachten ist, dürfte Leisegangs Urteil auch hier seine Gültigkeit haben.

Der b'eštsche Ḥasidismus war schnellen inneren Veränderungen ausgesetzt, sobald die Leitung nach dem Hinscheiden des Stifters in andere Hände übergegangen war. R. Israel, Dob Beer, Jakob Josef, Sneur Zalman, die grössten Namen aus dem ersten Vierteljahrhundert der Bewegung, bedeuten ebenso viele Wandlungen in Verkündigung und Prinzipien des Ḥasidismus. So gross die Schwierigkeit auch ist, mit Sicherheit und Genauigkeit das zu unterscheiden, was von B'ešṭ selbst stammte, und was von seinen ersten und nächsten Jüngern neugeprägt oder umgeändert ist, dürfte es doch notwendig sein, diese persönlichen Kanäle für Neueinflüsse im Ḥasidismus zu beachten. In der Literatur über den Ḥasidismus, auch in der mit wissenschaftlichem Apparat versehenen Analyse, wird der Ḥasidismus im 18. Jahrhundert nicht selten als ein Gesamtkomplex betrachtet. Meistens wird jedoch, wie bei Dubnow, Sneur Zalmans besonders ausgeprägter Ḥabadismus ausgesondert, während Beer und Jakob Josef zusammen mit B'ešṭ den ursprünglichen Charakter des Ḥasidismus vertreten müssen. In dem Grade wie es möglich ist, B'ešṭ's Anschauung aus den Umänderungen seiner Schüler heraus zu filtrieren — und je mehr man sich mit der Gestalt des B'ešṭ's und mit den Urkunden vertraut macht, desto sichrere Hellhörigkeit dürfte man in dieser Beziehung gewinnen —, nähert man sich dem Ursprung und vergrössert die Möglichkeiten, die religionsgeschichtliche Stellung des Ḥasidismus zu bestimmen. Die Analyse verliert an Schärfe und die Perspektive an eindeutiger Klarheit, wenn die Ursprungsperiode des Ḥasidismus über die Lebenszeit und Wirksamkeit B'ešṭ's hinausgedehnt wird. Mit dieser Begrenzung ist nicht gesagt, dass die Schriften der Jünger weniger wichtige Quellen für den ursprünglichen Ḥasidismus wären. Auch ist es nicht möglich, von der Neuorientierung, die sie bewirken, abzusehen. Aber diese unsere Untersuchung beabsichtigt, so weit als möglich, den Blick auf die eigentliche B'ešṭperiode zu beschränken. Sofort

[1] H. Leisegang: Die Gnosis. S. 5.

stellt sich eine eigenartige Schwierigkeit ein: der Mangel an Urkunden aus der betreffenden Zeit. Das ist zwar hemmend, aber nicht unüberwindlich und nicht verhängnisvoller als z. B. in der neutestamentlichen Exegese. Dass die B'ešṭperiode Objekt der Untersuchung ist, bedeutet nicht, dass das Hauptinteresse auf die Echtheit der Formulierung der ausdrücklich B'ešṭ in den Mund gelegten Worte gerichtet ist. Dies ist vielmehr für den gegenwärtigen Zweck weniger wichtig. Dagegen muss die Wahrscheinlichkeit nachgewiesen werden, dass die von B'ešṭ persönlich geleiteten Jünger so unterwiesen wurden und solche Vorstellungen hatten, wie das bearbeitete Material angibt und dass diese Vorstellungen nicht an einem wesentlichen Punkte im Gegensatz zu der tiefsten Intention des Meisters oder zu seinem wirklichen »Torasagen» stehen.

Trotz der reichen Literatur, die um den Ḥasidismus aufgewachsen ist, kann man es kaum als eine überflüssige Mühe betrachten, sich dieser Mystik von dem hier angegebenen Ausgangspunkte aus und mit den hier genannten Absichten zu nähern. Im Rahmen der Geschichte des Judentums finden wir das äussere Bild des Ḥasidismus, d. h. seine geographische und historische Entwicklung, von mehreren Forschern gezeichnet.[1] Es ist von grösstem Wert, dass der Ḥasidismus dadurch in einen historischen Zusammenhang hineingestellt wird und eine Reihe wichtiger Aufgaben hervorgezogen und erörtert worden sind, die eine interne Untersuchung erleichtern. Der historische Rahmen allein kann jedoch nicht ausreichend für die richtige Beleuchtung der Bewegung sein. Und man braucht sich mit den eigenen Urkunden des Ḥasidismus nicht sehr vertraut gemacht zu haben, um die mannigfaltigen Irrtümer und Einseitigkeiten zu erkennen, für die die historische Literatur verantwortlich ist, und die in den meisten Fällen darauf beruhen dürften, dass besonders

[1] Peter Beer: Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden. II; Jost: Geschichte des Judentums und seiner Sekten. III; Graetz: Geschichte der Juden. X; Dubnow: Weltgeschichte des jüd. Volkes. VII; Dubnow in Woschod 1888—1892; Dubnow: History of the Jews in Russia and Poland. I; Meisl: Geschichte der Juden in Polen und Russland. II, III; Horodezky: Religiöse Strömungen im Judentum; u. a.

die älteren Historiker sich mit dem Äusseren begnügen zu können glaubten.

Der reiche und schöne Schatz von Legenden, Mythen und Märchen, die der Ḥasidismus hervorgebracht hat und noch immer hervorbringt, ist verdienstvoll von modernen Forschern, vor allem von Martin Buber hervorgeholt worden.[1] Durch diese Legenden tritt jedoch nur eine einzelne Seite des Ḥasidismus zutage. Wenn auch der Ausdruck für das Frömmigkeitsleben, den die Legendendichtung bildet, von der grössten Bedeutung ist und nicht nur der Interpretierung, sondern auch der kritischen Durchdringung wert ist, so hat doch vielleicht diese literarische Seite des Ḥasidismus dazu beigetragen, die Perspektive fälschlich zu verschieben. Nur zögernd ist das Interesse für eine allseitige Beleuchtung erwacht, die auch primitivere oder belletristisch weniger repräsentable Seiten der ḥasidischen Frömmigkeitswelt mitrechnete.

Auch seitdem Forscher begonnen hatten, den Ḥasidismus einer methodischeren Analyse zu unterziehen, war man noch lange allzu schnell bereit, mit einmal angenommenen Rubriken und Verallgemeinerungen die Buntheit der ḥasidischen Vorstellungen zu bemeistern. Einigermassen dürfte auch dazu beigetragen haben, dass die gegen den Ḥasidismus kritisch oder feindlich eingestellten Rabbiner wohl dafür gesorgt hatten, dass ihre Darstellungen und Gesichtspunkte zugänglich waren, während den eigenen Vertretern des Ḥasidismus jedes Interesse für das Urteil der Aussenwelt fehlte.[2] Eine solche Verallgemeinerung ist Bogratschoffs Deutung des Ḥasidismus als strengen Pantheismus und Libertinismus.[3] Gulkowitsch erinnert an dieselbe Einseitigkeit bei Graetz und Jost.[4] Wenn jedoch Gulkowitsch auch Löhr zu unterstützen scheint, der dem Ḥasidismus das Heimatrecht in der

---

[1] M. Buber: Die chassidischen Bücher; S. A. Horodezky: *ha-ḥ^a^sīḏōṯ w^e^ha-ḥ^a^sīḏīm;* Jizchock Leib Perez: Chassidische Geschichten; E. B. Cohn: Legenden; Chajim Bloch: Priester der Liebe; Samuel Lewin: Chassidische Legende; u. a.

[2] Gulkowitsch macht einen ähnlichen Gesichtspunkt geltend und lenkt die Aufmerksamkeit auf die Werke Ja'akob Emdens und der Woloschiner-Schule; der Ḥasidismus S. 8.

[3] Chr. Bogratschoff: Entstehung, Entwickelung und Prinzipien des Chassidismus. S. 29.

[4] Gulkowitsch: a. a. O. S. 8.

Mystik abspricht, scheint dies auf eine Privatdefinition der Mystik zurückzugehen oder eine ähnliche Einseitigkeit wie die erwähnte auszudrücken.[1]

Bogratschoff hat sich jedoch um die Untersuchung des Ḥasidismus verdient gemacht durch das systematische Quellenverzeichnis, das er zusammengestellt hat. Ernstes Streben nach einer auf Primärquellen gegründeten Objektivität hat die Studien geleitet, die Horodezky in einer Reihe von Arbeiten über B'ešṭ, den Ḥasidismus und die damit verbundene Mystik niedergelegt hat. Salomo Schechter und Albert Katz haben ebenfalls durch ihre Darstellungen die Orientierung erleichtert, obwohl sie die Problemstellung nicht wesentlich verschärft noch etwas Neues ans Licht gezogen haben.[2]

Einen bedeutenden Beitrag zur Kenntnis der ḥasidischen Vorstellungswelt hat Paul Levertoff geliefert. Die Zuverlässigkeit, mit der er die religiösen Prinzipien des Ḥasidismus darlegt, kommt allerdings nicht in gleichem Grade der vergleichenden Religionsgeschichte zugute. Sein Eifer, Berührungspunkte zwischen christlicher evangelischer Verkündigung und Ḥasidismus festzustellen, zeigt den Hauptzweck seiner Abhandlung und beschränkt ihre wissenschaftliche Anwendbarkeit.[3]

Aešcoly-Weintraub und Lazar Gulkowitsch haben die Ehre, die ersten gewesen zu sein, die mit völlig moderner Methode die Analyse des Ḥasidismus unternommen haben.[4] Die Sicht wird in einer doppelten Weise begrenzt, sofern der Zusammenhang mit der Ḳabbala zur Hauptthese gemacht wird und die ausserjüdischen Einflüsse von Anfang an dogmatisch ausgeschlossen werden.[5]

Es dürfte also eine hinreichende Begründung vorliegen, weitere Beiträge zur Beleuchtung einer Bewegung zu liefern, welche zweifellos die bedeutsamste Schöpfung ist, die der Judaismus nach

---

[1] Gulkowitsch: Der Ḥasidismus. S. 68.

[2] Sal. Schechter: Die Chassidim, eine Studie; Albert Katz: Der Chassidismus.

[3] Paul Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim.

[4] Aešcoly-Weintraub: Introduction à l'étude des hérésies religieuses parmi les Juifs. La Kabbala. Le Hassidisme. Essai Critique; Lazar Gulkowitsch: a. a. O.

[5] Gulkowitsch: a. a. O. S. 67.

Aris und Vital Calabreses Zeit hervorgebracht hat. In summa ist dieser Studie die Aufgabe gestellt, die Ursprungszeit des Ḥasidismus zu charakterisieren. Nachdem dies auf Grund des zugänglichen Materials geschehen ist, gilt es weiter, die für den Ḥasidismus relativ originalen Fermente auszuscheiden, die sich vom Gesichtspunkt der innerjüdischen Mystik aus nicht restlos erklären lassen. Damit soll eine Grundlage geliefert werden zur weiteren religionsgeschichtlichen Beleuchtung und weiteren Vergleichung des Ḥasidismus.

Hinsichtlich der historischen Verbindungslinien nach verschiedenen Seiten und der Möglichkeit von Beeinflussungen und direkten oder indirekten Entlehnungen bietet das Ostjudentum schwer zu überwindende Hindernisse. Nur langsam, Schritt für Schritt, kann ein volles und sicheres Bild gewonnen werden. Jede Untersuchung des hierher gehörenden Bodens empfindet die engen Grenzen für die Arbeitsmöglichkeit. Mehr Sprachgebiete müssen beherrscht werden als die, welche im Allgemeinen dem Einzelnen zu bewältigen vergönnt sind. Nicht einmal die grossen Einfuhrswege von Ost und Süd nach Polen sind der Religionsgeschichte schon klar. Das Dickicht der Sekten muss gelichtet, und gemeinsame Quellen zu den Adern solcher Mystik gesucht werden, die man bisjetzt nur feststellen konnte, wo sie sporadisch zu Tage treten.

Doch ist es kaum vermessen zu glauben, dass die Bergspitze der Perspektive umso eher erreicht werden kann, je mehr Forscher sich mit der anspruchsloseren Aufgabe begnügen, innerhalb eines begrenzten Gebietes für die Einzelheiten einzustehen, auf denen sich die Vergleichung und Deutung des grossen Zusammenhanges schliesslich notwendig aufbauen müssen.

I.

HISTORISCHER HINTERGRUND DES ḤASIDISMUS

KAP. I.

Die Stellung der Mystik im Judaismus.

Dass man den Ḥasidismus als Sondertyp aufzufassen sowohl berechtigt als auch verpflichtet ist, bedeutet doch keineswegs, dass diese Bewegung in ihrer Art der Mystik dem Judaismus fremd oder eine Einzelerscheinung auf diesem Religionsgebiete wäre. Weder historisch noch inhaltlich steht der Ḥasidismus in der Entwicklung des Judaismus ganz unvermittelt. Mit einer gewissen, — wenn auch nicht an jedem Punkte gleich greifbaren — Kontinuität geht der Strom der Mystik durch die jüdische Religionsgeschichte. Die Feststellung, dass eine solche Kontinuitätskette vorhanden ist, lässt die Eigenart des Ḥasidismus in stärkerem Relief hervortreten und verleiht dem Ḥasidismus zugleich sein jüdisches Heimatrecht.

Wenn man die jüdische Mystik als Ausdruck für eine besondere psychische Veranlagung betrachtet oder sie in ihren wichtigsten historischen Epochen und in ihrem geschichtlichen Zusammenhang beobachtet, empfindet man stark, welche bedeutsame Stellung diese Mystik im Judaismus einnimmt. Es kann keinen gründlicheren und verhängnisvolleren Irrtum geben, als den Zusammenhang des Judentums mit der Mystik zu leugnen. Der Einwand, dass es sich an jedem Punkte, wo Mystik festgestellt werden kann, um eine Trübung durch fremde Einflüsse handele, mag schwer zu widerlegen sein, kann aber kaum leichter aufrecht erhalten werden. Er müsste nämlich voraussetzen, dass an einer Stelle reiner Judaismus, eine von anderen Religionsgebieten radikal abgegrenzte und von allen Entlehnungen aus der Welt der Vorstellungen freie Religion vorhanden sei. Eine solche Religion kann vielleicht konstruiert werden. Der Historiker muss sich skeptisch verhalten, bis sie in concreto bewiesen ist.

Ein ernsthafterer Einwand kann sich möglicherweise auf den Hinweis stützen, den Linderholm gemacht hat, dass die jüdische

Mystik nie so weit gegangen sei, um gleich der griechischen Mystik vom Aufgehen und Sich-Auflösen der Seele in der Gottheit zu reden. »Dies wird stets durch die Heiligkeit und Majestät Jahwes verboten. Hierdurch unterscheidet sich die jüdische Mystik von griechischer und hellenistischer Mystik.»[1]

Falls man die Unterscheidung aufrecht hält, dass die Mystik als religiöse Reaktion immer ein solches Aufgehen im Göttlichen bedeuten muss, so müsste man freilich den Judaismus — in *gewissen* Entwicklungszeiten — von Mystik frei nennen. Diese Begrenzung der Mystik ist jedoch kaum in der Literatur anerkannt und kann unmöglich beibehalten werden. Es ist bezeichnend für die Mystik, dass sie die *Tendenz* hat, im Göttlichen aufzugehen. Aber diese Tendenz lässt sich wohl in derselben Religion mit Objektsvorstellungen vom Göttlichen vereinen.[2] In der griechischen Mystik liegt der Ton stärker auf der Introversion, verglichen mit gewissen Epochen der israelitischen Religion. Im religiösen Leben des Judentums liegt ein doppelter Accent. Mit vollem Recht sieht darum Linderholm von dieser engen Bestimmung der Mystik ab und gibt eine Reihe von Belegen für die Stellung der Mystik in der früheren Geschichte des Judaismus.

Buber geht so weit, dass er die Mystik für ein konstitutives Element im Judentum hält und sie auf eine psychische Anlage zurückführt: »Die mystische Anlage ist den Juden von Urzeiten her eigen, und ihre Aeusserungen sind nicht, wie es gewöhnlich geschieht, als eine zeitweilig auftretende bewusste Reaktion gegen die Herrschaft der Verstandesordnung aufzufassen. Es ist eine bedeutsame Eigentümlichkeit der Juden, die sich in den Jahrtausenden kaum gewandelt zu haben scheint, dass sich die Extreme bei ihm aneinander entzünden, schneller und mächtiger als bei irgendeinem anderen Menschen.»[3] Dass sich Buber hier von der allzu einfachen, sonst in der Literatur üblichen Erklärungsweise entfernt, die das sporadische Auftreten der jüdischen Mystik hinreichend durch die Reaktion gegen die zu weit getriebene und erstarrte Rationalisierung begründet sein lässt, verdient hervorgehoben zu werden.

[1] Em. Linderholm: Pingströrelsen, dess förutsättningar och uppkomst. S. 58.

[2] Vgl. J. Cullberg: Till frågan om mystiken såsom religiös erfarenhetsform. S. 271.

[3] M. Buber: Vom Geist des Judentums. S. 97.

Man braucht nicht bei den niederen Formen der Mystik zu verweilen, um sie weit zurück in der Geschichte des jüdischen Volkes feststellen zu können. Im alten Israel finden wir in der Geschichte Samuels die kananäische orgiastische Ekstase, wenn auch durch die kühle Reinheit und Keuschheit des Judaismus gemässigt.[1] Ein neues Stadium der alttestamentlichen Ekstase weist Linderholm im Buche Hiob nach. Er meint, dass das Primitive hier zu höherem Wert gereinigt ist. »Es ist Mystik, um die es hier geht. Es handelt sich nicht um äussere Offenbarungen oder Prophezeiungen für die Zukunft oder Exaltation. Es handelt sich um die Gemeinschaft der Seele mit Gott. Die Seele und Gott, — das ist diese, die höchste Fragestellung der Religion, die hier endlich erreicht ist.»[2]

In der Herausstellung der Ergebnisse seiner zusammengedrängten Skizze über die Ekstase und den Wunderglauben des Judentums fasst Linderholm die Bedeutung der langen Geschichte des ekstatischen Lebensphänomens in Israel in folgendem Urteil zusammen: »Die Bedeutung von alle dem ist, dass eine stark psychische und religiöse wie auch vorstellungsmässige Anlage für alle hierher gehörenden Dinge vorhanden war.»[3] Auch die Forscher, die dem Judentum und Judaismus eine ausführliche — und einseitigere — Untersuchung gewidmet haben, bestätigen, dass, auch wenn man von der Ausmündung des Judaismus zur Zeit Jesu absieht, eine psychische Anlage für religiöse Introversion beim jüdischen Volke überhaupt anzunehmen ist.

Buber sucht eine Erklärung dafür in dem Unterschied zwischen der Psyche des Occidentalen und Orientalen. Der erstere erklärt seine Wahrnehmungen von der ihn umgebenden Welt aus, der Orientale dagegen deutet die Welt nach seinen Wahrnehmungen. Der Abendländer geht in seinem Weltbild von der Realität der Sinnenwelt aus, auch wenn er sich in Abstraktionen und seelischen Reaktionen bewegt. Als Orientale geht der Jude dagegen von der geheimnisvollen Innigkeit seines eigenen Gefühls aus, das er dann in sein Weltbild hineindeutet.[4] Abgesehen von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, die Richtigkeit dieser Unterschei-

---

[1] Em. Linderholm: a. a. O. S. 40 ff.
[2] a. a. O. S. 58.
[3] a. a. O. S. 63.
[4] M. Buber: Vom Geist des Judentums. S. 15.

dung, bei der sich Buber ausführlich aufhält, zu beweisen, dürfte es nicht nur richtig, sondern auch für das Verständnis der jüdischen Mystik notwendig sein, die eigenartige Reaktion der jüdischen Psyche in Rechnung zu ziehen.

Allzu oft hat man das religiöse Leben und die Vorstellungswelt des Judentums nach dem Schema eines engen Rationalismus und unwandelbaren Monotheismus gedeutet. In Wahrheit dürfte weder der spezifisch jüdische Rationalismus noch der Monotheismus ganz zu verstehen sein, falls man nicht im Auge behält, dass dies nur die eine Seite des Bildes ist. So völlig diese *einer* Seite im Wesen der jüdischen Rasse entspricht, so völlig entspricht auch eine parallele Welt- und Gottesanschauung: eine vagere und gefühlsbetontere, einer *anderen* Seite des Wesens.

Eine zweifache Tendenz geht durch den Judaismus, zum Rationalismus und zur Mystik. Der hier bezeichnete Zug des Rationalismus ist, hinsichtlich der Gottesauffassung, ein unablässiger Versuch, die Sinnenwelt und das historische Geschehen als Auswirkung von Wollen und Handeln des persönlichen Gottes verstandesmässig zu betrachten und zu begreifen. Das Rationalisieren wird hier also in diesem Gegensatz in weiter Bedeutung genommen und schliesst nicht eine historische Betrachtung oder eine persönliche Gottesauffassung, nicht einmal eine anthropomorphe aus. Die ganze Geschichte wird eine heilige Geschichte und eine Offenbarung Gottes. Ueberall findet man Anhaltspunkte für die Gewissheit vom Eingreifen und der Macht des persönlichen Gottes. Wie weit diese verstandesmässige Offenbarungsauffassung von Anfang an mit dem Streben verbunden ist, Gott zugleich aus der zeitlichen Sphäre zu einer Absolutheitskategorie zu erheben, braucht hier nicht analysiert zu werden. Dies dürfte jedenfalls der jüdischen Spekulation nicht fremd sein. Buber dürfte jedoch mit seinem Wort vom Orientalismus des Judentums recht haben, sofern es für das jüdische Denken bezeichnend ist, dass dies in seiner geschichtlichen Entwicklung dazu neigt, sich von dem historischen Geschehen frei zu machen — der nachkanonische Judaismus und die Talmudliteratur geben hierfür zahlreiche und frühe Belege — und sich weiter auf ein abstraktes Spekulieren zu gründen. Die Neigung zur Abstraktion kann kaum eine Errungenschaft der Diaspora-Juden sein, sondern muss fern in der psychischen Anlage der Rasse zu suchen sein. So mündet die rationale

Strömung des Judentums schliesslich in die Religionsform des Rabbinismus, wo das Historische bewahrt, aber auf eine niederere Ebene gedrängt wird, während das Verstandesmässige ein Objekt für seine Tätigkeit in den Pilpul der Allegorien und Symbole sucht.

Rein und isoliert ist diese Seite des Judaismus jedoch nie hervorgetreten. Der Prophetismus ist keine trockene Buchführung vom Eingreifen Gottes oder von göttlichen Willensäusserungen. Die Innigkeit sprengt den Rationalismus mit der Gewissheit von der Nähe des Heiligen und der persönlichen Gottesgemeinschaft. Zitternd werden diese Begegnungen mit dem über alles und alle Erhabenen erlebt.[1]

Diesen Trieb, durch die Innigkeit die Gottesvorstellung zu vertiefen, bewahrt der Judaismus, auch nachdem der Prophetismus als historische Epoche seine Vollendung erreicht hat. Wenn im talmudischen und nachtalmudischen Judaismus die absolute Dialektik die historische Perspektive verdrängt, hat die Innigkeit keine historische Gottesoffenbarung mehr, an die sie anknüpfen kann. Die von anderer Seite in der orientalischen Sphäre empfangenen kosmologischen und astrologischen Vorstellungen gaben

---

[1] Der Ausdruck Innigkeit trifft vielleicht nicht ganz zu für den betreffenden Zug in der Neuschöpfung des Prophetismus. Er dürfte aber die Art der geistigen Erneuerung angeben. Mit vollem Recht kann man nach dem üblichen Schema Prophetismus und Mystik einander gegenüberstellen. Prophetismus schliesst eine Wertung des historischen Geschehens ein. Mystik ist zeitlos. Der Prophet hat ein entschiedenes Bewusstsein seiner Berufung. Das Interesse des Mystikers ist Farbe und Intensität des Gefühls. Dem Propheten wird ein Auftrag aufgezwungen. Der Mystiker strebt nach einem Geschenk. — Man muss sich jedoch davor hüten, die intellektuellen und willensbetonten Züge im Prophetismus so stark hervorzuheben, dass das Gefühlsbetonte in diesem Frömmigkeitstyp ganz verdeckt wird. Der Prophetismus kam nicht mit einem neuen Glauben, sondern mit einem neuen Geist. Diese Unmittelbarkeit und innere Gewissheit in der Verbindung des Propheten mit Gott und zugleich mit dem »jetzt-Aktuellen» in seiner Gottesgemeinschaft lässt sich nicht ganz in die Rubrik des Vernunftgemässen einordnen. Die Gefühlsqualität, die hier hinzutritt, und die wir Innigkeit nennen, hat der Prophet mit dem früheren Ekstatiker und dem spätern Mystiker gemeinsam. Es handelt sich also nicht darum, den Sondertyp des Prophetismus als gefühlsbetont zu charakterisieren, sondern *eine* seiner wesentlichen Seiten zu fixieren.

S. Dubnow wendet für die Mystik des Ḥasidismus den Ausdruck die Gottinnigkeit an, was im Wesentlichen dasselbe sagen dürfte, das hier gemeint ist. G. Ch. I S. 95 u. a.

der Gefühlsfurche des Judaismus ihre eigenartige Richtung. Die vielen Quellen zum gewaltigen Strom der älteren Ḳabbala beginnen sich zu vereinigen, und die besonders geprägte Mystik bahnt sich ihren Weg.

Was Linderholm nachdrücklich vom früheren Prophetismus des alten Israels sagt, dass der kühl nüchterne, persönlich geformte Monotheismus die Entwicklung der Mystik über eine bestimmte Grenzlinie hinaus hindere,[1] kann nicht auf die Mystik des Mittelalters angewandt werden. Die Terminologie des Prophetismus wird bewahrt, steht aber unvermittelt neben der Spekulation über die Emanation und ekstatische Intention. Buber dürfte nicht fehlgehen, wenn er in der jüdischen Mystiklinie einen Trieb zum Grenzenlosen und einen Willen zum Unmöglichen sieht.[2]

Lag die historische Auffassung beim Prophetismus nicht rein in rationalistischer Richtung, sondern war sie ständig von der Qualität der Innigkeit getragen, so ist auch die dem Prophetismus grundsätzlich entgegengesetzte Mystik im Mittelalter und im späteren Judaismus niemals frei von spekulativem und rationalistischem Interesse. Nicht einmal der letzte gigantische Ausfluss dieser Mystik, der Ḥasidismus, kann sich von einer intellektuellen exercitio frei machen, wo das Begreifen als Bedingung für das Aufgehen im Göttlichen gesetzt wird.

Hat man also im Judaismus eine Tendenz sowohl zur Rationalisierung der Religion, als auch zur Mystik zu suchen, so darf man nicht erwarten, an irgend einem Punkte diese beiden Tendenzen von einander gelöst zu finden. Ueberall weben sie sich ineinander und hinterlassen künftigen Generationen ein zwiefaches Erbe, zuweilen so, dass sie sich verwirrend kreuzen.

Für diese Verflechtung will Buber einen Hauptbeleg in dem gemeinsamen Zug im Monotheismus des Prophetismus und in der mystischen Gottesauffassung finden. Der Prophetismus spürt die Gewissheit einer ständigen Aktivität Gottes und eines Wirkens Gottes bei seinem Volk. Nichts geschieht in den kleinen Dingen der Zeitlichkeit, ohne dass es auf Gottes Willen und Eingreifen zurückgeführt werden kann. Der Mystiker empfindet dieselbe Nähe des heilig Göttlichen und zieht daraus den Schluss, dass

---

[1] Vgl. N. Söderblom: Uppenbarelsereligion. S. 221 ff.

[2] M. Buber: Vom Geist des Judentums. S. 99 u. a. Vgl. J. Cullberg: Das Du und die Wirklichkeit. S. 42 f.

Gott in allem ist, und dass alles im Zeitlichen göttlich ist. Der Prophet erlebt eine göttliche Kausalität in der empirischen Welt. Der Mystiker bejaht die Kausalität, aber versetzt sie aus der empirischen in eine metaphysische Ebene und entwickelt sie zur Wechselseitigkeit zwischen Gott und Mensch, wie es in der ḳabbalistischen Vorstellung von der Wechselwirkung zum Ausdruck kommt.[1]

Bei dieser Betrachtungsart ist noch völlig von der historischen Wanderung der verschiedenen Vorstellungen und ihrer Abhängigkeit von der Berührung des Judaismus mit anderen Religionsgebieten der verschiedenen Zeiten abgesehen. Es kam nur darauf an, die faktisch vorhandenen verschiedenen Tendenzen in ihrer Verschiedenheit und Verbundenheit zu fixieren. Die psychische Veranlagung zu einer gefühlsbetonten Auffassung des Göttlichen dürfte dem jüdischen Volke in keiner Phase ihrer Religionsentwicklung abgesprochen werden.

Dieselbe seltsame Kreuzung von Intellektualismus und Mystik findet man wieder, wenn man die Aufmerksamkeit auf die Geschichte richtet und Beispiele aus den markanten Perioden der Mystik auswählt. Nicht selten findet man, dass die ersten Jahrhunderte n. Chr., zuweilen die ganze Talmudperiode, als eine unfruchtbare Zeit des Judaismus aufgefasst werden. Mag sein, dass sie betreffend literarische Dokumente über die Mystik den Vergleich mit dem Mittelalter nicht aushalten und in dieser Beziehung abgegrenzt werden muss.

Dass sich die Ḳabbala zeitig bemerkbar machte, zeigt jedoch der Talmud in mancherlei Weise. Die theosophischen Spekulationen Ben Asai's und Ben Somas zeigen eine Einstellung, die nicht in gerader Linie an das Erbe des alten Israels anschliesst. Diese mystische Spekulation ist jedoch stark theoretisch eingestellt.[2] Die häufig ausgesprochene rabbinische Missbilligung des Gnostizismus im zweiten Jahrhundert, bezeugt auch, wie stark dieser sich geltend gemacht hat trotz der relativen Geschlossenheit des Judaismus. Die Aggada, die Temperament und Reinheit des Frömmigkeitslebens widerspiegelt, steht in dieser Periode jeder Art apokalyptischer und mystischer Vorstellung offen.[3]

Noch stärker zeigt sich der gnostische Einschlag einige Jahr-

---

[1] M. Buber: a. a. O. S. 93.
[2] W. G. III S. 46.
[3] W. G. III S. 97.

hunderte später. Dass die Mystik dem Judaismus nicht fremd war, zeigt sich deutlich im 6. Jahrhundert, wo die Spekulation den grundwesentlichen Dualismus des Judaismus zu erschüttern droht und die chaldäische Astrologie und Dämonologie bedeutend an Einfluss gewinnt.[1]

Selbst in der vom Rationalismus und Intellektualismus geprägten Gaonperiode ist die Mystik nicht verschwunden. Sicherlich hat Dubnow recht, wenn er in der religionsphilosophischen Schule Saadias einen negativen Anlass zu einer Umbiegung der Mystik, aber zugleich zu einer erneuten Ueppigkeit derselben sieht. Durch die strenge Rationalisierung der Philosophie wird die Mystik gezwungen, den groben primitiven Buchstabenglauben und die damit zusammenhängende primitive Spekulation zu weit umspannendem Symbolismus umzudeuten. Die Entwicklung führt später diesen Symbolismus zu einer phantastischen Theosophie. In der Mystikliteratur aus dieser Zeit findet man Apokryphen wieder, in denen die Wohnung Gottes mit den himmlischen Hallen und den von Metatron[2] angeführten Engelscharen lebhaft ausgemalt wird. Die in dieser Literatur Bewanderten galten für besonders heilig, für *ṣaddīḳīm,* Wundertäter und Beschwörer.[3] Wenn diese auch Einflüsse von ausser-jüdischer Seite aufgenommen haben, galten sie für traditionstreu, verglichen mit den intellektuellen und bewussten Abweichungen der Philosophie von dem Ueberlieferten.

Zu Beginn der grossen Mystikperiode des mittelalterlichen Judaismus, im 12. Jahrhundert, stellten sich im Allgemeinen die gebildeten Juden auf die Seite der arabischen Intellektualisten. Dies wirkte notwendig auch auf die jüdische Philosophie ein. Sie teilte sich in zwei Strömungen, die eine war traditionalistischer, die andere hatte eine freiere und ausgesprochen vernunftmässige Färbung. Der Aristotelismus steht dem ererbten judaistischen Offenbarungsglauben gegenüber. Die Richtung, die sich nach Aristoteles nannte, versuchte die Schwierigkeiten für das religiöse Denken zu beheben. Aus demselben Grunde wurde ein weiterer Eklektizismus angenommen, wofür Moses ibn Esra, Abraham ibn Esra und Josef ibn Ṣaddiḳ Beispiele geben.

---

[1] W. G. III S. 369 f.

[2] Über Metatron vgl. H. Odeberg: 3 Enoch, Part I, S. 125 ff. u. ders. in Kyrkohist. Årsskr., 1927.

[3] W. G. III S. 534 f.

Will man in verkürzter Perspektive den Bruch zwischen Rationalismus und Traditionalismus in dieser Epoche feststellen, so dürfte es genügen, Abraham ibn Daud aus Toledo und Jehuda Halevi neben einander zu stellen. Für ibn Daud ruht die Offenbarung auf der Prophezeiung. Diese wird jedoch als die höchste Stufe der menschlichen Vernunft angesehen, die sich in aufsteigender Linie der göttlichen Vernunft, ihrem Urquell, nähert. Die praktischen Gebote des Judaismus baute ibn Daud in fünf hierarchisch geordneten Gruppen auf, die sich ohne gewaltsame Konstruktion auf die Dreiheit der intelligibeln, moralischen und konkret materiellen Gebiete zurückführen lassen. Die Intention ist, die Gebote nach den Gebieten einzuteilen, die in aufsteigender Linie zum Uebergang in die göttliche Sphäre gereinigt werden.[1]

Halevi dagegen karikiert die Philosophie und hebt entschieden den traditionellen Judaismus hervor, in dem er die Geschichte der Offenbarung betont und die Notwendigkeit des Handelns, womit hier die Gesetzeserfüllung gemeint ist, gegenüber den dogmatischen Spekulationen.[2]

Wenn Dubnow bemerkt, dass diese Linie Halevis in direktem Gegensatz zu der ibn Dauds steht, so ist zwar der Unterschied nicht zu leugnen, jedoch dürfte der Gegensatz nicht durchaus konträr sein. Halevi geht nur von einem anderen Ausgangspunkt aus. Seine Absicht ist, das zentral und praktisch Religiöse zu betonen ohne Rücksicht auf die philosophische Spekulation. Von diesem Ausgangspunkt kommt er zu seiner hohen Wertung der Ueberlieferung und damit auch zum Ritualgebot. In ihrer Art stellen sowohl Halevi als auch ibn Daud jüdischen Geist und judaistische Frömmigkeit dar. Die Gedankenwelt beider ist in der Folgezeit zu verspüren, die des Halevi in dem gefühlsbetonten Moment, das sich nie ganz unterdrücken lässt, die des ibn Daud im philosophischen und konstruktiven Denken.

Damit ist jedoch nicht gesagt, dass man eine gerade Entwicklungslinie von Halevi oder ibn Daud ziehen kann. Das Gefühlsmoment bei Halevi, mit dem Nationalismus und der Ehrfurcht vor der Tradition zusammengehalten, hat zuweilen in neuen Entwicklungsformen den Accent stark auf die Ehrfurcht vor der Tradition verlegt, wie in dem späteren Rabbinismus. Ibn Dauds Spekulation

[1] W. G. IV S. 378 ff.
[2] W. G. IV S. 372 f.

wird bei seinen Erben zuweilen die Grundlage für die mystische *Spekulation.*

Ausserdem zeigt die Geschichte, wie das Frömmigkeitsbedürfnis neuer Generationen bei demselben Träger das Erbe von beiden Seiten aufsammeln kann. Die Gefühlsreaktion gegen den erstarrten Rabbinismus vereinigt sich mit der spekulativen Mystik. Sieht man in Halevis Streben einen Schatten vom Vorspiel der jüdischen Ḳabbala, so zeigt sich eine noch deutlichere Vorstufe zu dieser in dem aschkenasischen Judentum des 12. Jahrhunderts. In gewissem Gegensatz zur Dialektik und einseitig eingestellten Halachakommentierung der Tossaphistenkreise tritt im 13. Jahrhundert in Deutschland eine mystische Frömmigkeit auf, die in der »Buch der Frommen» genannten Literatur ihren höchsten Ausdruck findet. Der politische Druck der Kreuzzüge für die Juden schaffte besonders günstige Bedingungen für eine innerlichere Einstellung des religiösen Lebens. Samuel Ḥasid in Speyer und sein Sohn, Jehuda Ḥasid in Regensburg, vertraten diese Frömmigkeit, desgleichen der berühmte Schüler des letzteren, Eleasar von Worms. Diese setzen den Glauben über das Wissen und legen den stärksten Accent auf die Herzenandacht des Gebets. Die Grundanschauung im »Buch der Frommen» entspricht der pietistischen Völkererweckung mehr als dem prophetischen Aspekt.[1]

Die grosse Wasserscheide für den Judaismus des Mittelalters ist Maimonides. Sein Name galt als Symbol für die rationalisierende, mystikfremde Strömung im Judaismus. Vielleicht wiederholt sich auch hier, was vorher über die Accentverschiebung in einer späteren Entwicklung festgestellt wurde. Des Maimonides Stellung zur Mystik ist kaum so eindeutig, wie die Diskussionen der folgenden Generationen glauben lassen. Von grossem Interesse ist seine Auffassung des Prophetismus. Dieser bedeutet eine Annäherung der Vernunft an das Göttliche. Derjenige Mensch, der seinen Geist auf das höchste Ziel gerichtet hat, nämlich auf die Gottesgemeinschaft, kann der prophetischen Gabe teilhaftig werden. Gewöhnlich ist der Verkehr des Propheten mit Gott abrupt und zufällig, durch zufällige Visionen vermittelt. In seinem vollendeten und reinen Stadium — z. B. bei Moses — ist er jedoch als ein ununterbrochener unvermittelter Verkehr mit Gott zu betrach-

---

[1] Vgl. W. G. IV S. 337 ff.

ten.[1] Diese Anschauung kann kaum als lediglich kühler Rationalismus betrachtet werden. Dass für Maimonides der Intellektualismus die Grundlage seiner Einstellung zur Religion ist, kann indes damit nicht verdunkelt werden. Der Accent ist in seiner Verkündigung oft mehr hellenistisch als jüdisch, wird mehr auf die Weisheit als auf die Frömmigkeit oder den Glauben gelegt. Aber man läuft leicht Gefahr, das Urteil zu übertreiben, wenn man von der späteren Entwicklung auf eine Feindschaft gegen den spontanen Verkehr mit Gott zurückschliesst.

Dubnow gibt ein kategorisches Urteil: »Den charakteristischen Zug der religions-philosophischen Lehren des Maimonides bildet somit sein Intellektualismus, der Gefühl und Herzenstrieb vor Vernunft und Erkenntnis zurücktreten lässt und so einem grenzenlosen geistigen Aristokratismus das Wort redet.»[2]

Aus rationalen Gründen kommt Maimonides auch zu einer historischen Betrachtung der rituellen Vorschriften und wird ein Gegner des buchstabentreuen Talmudismus. Die Tora erhält für Maimonides einen rationalen Zweck, pädagogischer, kultureller oder physiologisch-hygienischer Art. Trotz des arabisch-griechischen Intellektualismus sind in der Anschauung des Maimonides viele Fermente enthalten, die später gerade in den mystischen Richtungen erneuert werden. Auch die obengenannte Freiheit von dem buchstaben-gebundenen Toraglauben hat mehr Gemeinschaft mit der persönlichen Innigkeit als mit dem Rabbinismus.

Um die Mitte des 13. Jahrhunderts stehen jedoch die Maimonisten als die Rationalisten des Judaismus da, welche auf Grund des aristotelischen Protestes gegen das Traditionsgegebene in vielen Stücken eine Säkularisierung vertreten.[3]

---

[1] W. G. IV S. 399 ff.

[2] W. G. IV S. 401.

[3] W. G. V S. 107 ff.

Dubnow will die Gaonphilosophie, den Maimonismus und die Aufklärung einerseits — die ältere Mystik, die Ḳabbala und den Ḥasidismus andererseits parallelisieren. Dieser Vergleich ist anwendbar, wenn man hinzurechnet, dass das Verhältnis der parallelen Glieder untereinander nicht ganz gleichartig gewesen ist. Die Aufklärung ist eine spätere Epoche als der Ḥasidismus und findet diesen schon als einen ausgebildeten Komplex vor. Es führt auch keine gerade Linie von Maimonides zur Haskala. Dagegen kann die Kontinuität von der Mystik der Gaonzeit durch die ältere und jüngere Ḳabbala zum Ḥasidismus nachgewiesen werden.

Unversöhnliche Gegner der Maimonisten wurden sowohl die rabbinischen gesetzestreuen Talmudisten als auch die Vertreter derjenigen Mystik, die in den nächsten Jahrhunderten stark zunahm, der Ḳabbala. Der erste Gegensatz entstand durch die verschiedene Stellung zur Tora und zum Buchstabengehorsam. Andererseits standen auch die Ḳabbalisten gegen eine zweifache Front und hatten keine Gemeinschaft mit dem Rabbinismus. Diese zwei Gruppen bekämpften einander mit gegenseitiger Ausnutzung solcher ererbten Gedankengänge, die dem Gegner Abbruch tun konnten. Nur wenn es sich um die unmittelbare Begegnung mit der maimonidischen Gruppe handelte, nahmen sie Hilfe von einander an. Ferner erhielt der Rabbinismus in seinem antiphilosophischen Kampf Hilfe von der theosophischen Spekulation, die im 13. Jahrhundert unter äusserem politischem Druck in Spanien aufblühte.

Die eigenartige Stellung der maimonidischen Gedankenwelt wird von den glechzeitigen Verhältnissen in der Provence oder Provinzia beleuchtet. Dieses Land mit dem Narbonnegebiet schob sich als jüdische Kolonie zwischen Ṣarfaṯ oder Nordfrankreich im Norden und Spanien im Süden. In geistiger Beziehung gehörte es mehr zu der arabisch-spanischen jüdischen Kultur als zu der französisch-germanischen. Jedoch hatten die französischen Juden besonders seit dem 11. Jahrhundert geistige Anregungen aus der Provincia geholt. Vom 12. Jahrhundert an fand in dieser Beziehung eine Verschiebung statt. Die Provincia blieb nicht nur bloss gebend. Von zwei Seiten nahm sie auch in geistiger Beziehung auf, nämlich von den nordfranzösischen Tossaphisten mit ihrer Toragelehrsamkeit und von der spanisch jüdischen Kultur mit ihrer philosophischen Spekulation und ihrer Profanbildung. Im 13. Jahrhundert entwickelt sich diese Zwischenstellung der Provincia zwischen den Maimonisten im Süden und Raschi und Tossaphisten im Norden noch mehr.[1] Die Aktivität zeigt sich in den eifrigen Diskussionen für und wider den Maimonismus. Ein Vertreter, der die widerstrebenden Einflüsse beleuchtet, ist Ben Joseph Palquera.[2] Bei ihm sieht man, wie sich der Maimonismus in zwei Strömungen teilt, in einen reinen radikalen Rationalis-

---

[1] W. G. IV S. 142 ff., 385 ff.

[2] H. Malter: Shem Tob ben Joseph Palquera, The Jewish Quarterly Review. I 1910—1911 S. 151 ff.

mus, der mit weit getriebenem Symbolismus die biblische Geschichte umzudeuten sucht, und in eine von der ängstlichen Beobachtung der Talmudisten befreite Religiosität.

Gegen diese letzte Richtung werden zwar von den Talmudisten dieselben Vorwürfe erhoben wie gegen den Maimonismus, aber sie verteidigte sich ihrerseits mit den gleichen Argumenten wie die Maimonisten. Tatsächlich stellt sie jedoch eine religiöse Vertiefung dar. In wirklichen Gegensatz zum Talmud gerät sie nicht, nur in Gegensatz zu der einseitigen und äusserlichen Observanz der Talmudisten. Der wegen seines Rationalismus hart bekämpfte Maimonismus war also selbst Urheber einer Erweckung, auch wenn Vater und Kind einander nicht anerkannten. An solchen Umwertungen ist die Religionsgeschichte reich.[1]

Die gnostische theosophische Spekulation, die sich in früheren Jahrhunderten vereinzelt bezeugte, z. B. im »Buch der Schöpfung» *(sefœr jeṣīrā)*, erlebte jedoch im 13. Jahrhundert ihre grosse Renaissance. Wenn die Rationalisten allmählich ihre Anschauung in immer intellektualistischerer Richtung entwickelten, wurde auch die mystische Richtung immer eigenartiger und entfernte sich immer mehr von der historischen Strömung des Judaismus. Die Spekulation wurde zu einem Rahmen und Ausgangspunkt für das mystische Gotteserlebnis gemacht. Die metaphysische Spekulation errichtet ihre begriffsmässige »scala sancta», in der Anhaltspunkte für das Vordringen der Seele und Verbindung mit der fernen, erhabenen Gottheit gesucht werden. Die Stufen der Spekulation müssen die geschichtlichen Tatsachen des göttlichen Eingreifens ersetzen. So bildete R. Isaak der blinde die ältere Sefirotlehre weiter aus, während sein Schüler, Asriel ben Menachem, die Bestimmung des »'En Sōf-Begriffes» fortführte. Die zehnfachen Sefirotemanationen wurden von Ascher ben David

[1] Die Gesamtabsicht Palqueras dürfte man in seiner religiösen Begeisterung für eine zentrale Idee zusammenfassen können: ein heiliges Leben, »to purify the will and to perfect character, to surrender one's self to study and contemplation, in order to arrive through this discipline at the ultimate truths of metaphysics and to attain thereby to that stage of human perfection, in which, according to mediaeval belief, the human spirit became part of the divine spirit, and the finite was merged in the Infinite». Malter: a. a. O. S. 163 f. Und er fügt hinzu: »Metaphysics under the influence of this idea was more than the mere search for truth; it was the means of ecstatic union with the Godhead». a. a. O. S. 164.

umgedeutet und objektiviert und dadurch in das Schema der praktischen Mystik eingeordnet. Nachmanides (Ramban) glaubte, lauter Namen Gottes in den fünf Büchern Moses zu finden. Diese Buchstabenmystik wurde von Abraham Abulafia von Saragossa und Joseph Gikatilla an erste Stelle gesetzt. Diese ganze Richtung findet schliesslich in der Zoharliteratur ihre grosse Manifestation, deren Herausgabe Moses de Leone zugeschrieben wird.

Diese jüdische Ḳabbala kann man ihrem Inhalt nach in drei Teile scheiden: 1. die theoretische Spekulation; 2. die Buchstabenmystik und 3. die mit Magie verbundene angewandte Ḳabbala. Die theoretische Spekulation beschäftigt sich vor allem mit Theosophie, Kosmologie und Anthropologie. Die Theosophie entwickelte die Lehre vom Göttlichen, seiner Getrenntheit von und seiner Verbindung mit der sinnlichen Welt, daneben beschäftigte sie sich mit Lehrsätzen von Himmel und Hölle, Angelologie und Dämonologie, mit den Vorstellungen von Metatron, mit männlichen und weiblichen Prinzipien des Daseins u. s. w. Die Kosmologie bildete die Vorstellungen aus, dass die Welt durch abgestufte Lichtausstrahlungen vom Göttlichen entstanden sei. Die Anthropologie bestimmt die Lehre von der Seele, der Präexistenz und der Seelenwanderung.

Die alten, schon im Talmud angewandten Begriffe und Vorstellungen erhielten in diesen Ḳabbalistenkreisen des 13. und 14. Jahrhunderts neues Leben, neue Anwendung und Konkretion. Der Dualismus zwischen der theosophischen Mystik und der rationalisierenden rabbinischen Spekulation tritt immer deutlich hervor.

Im 16. Jahrhundert machte der Ḳabbalismus einen neuen Vorstoss. Er erhielt noch grössere Macht und Bedeutung, während er zugleich in gewisser Beziehung umgebildet wurde. Sephardische Flüchtlinge wie Juda Chajat, Baruch von Benevent und Meïr ben Gabbai hatten die Mystik in Italien und die Türkei eingeführt.[1] War der Ḳabbalismus schon vorher ausgebreitet und geduldet, so erhielt er jetzt einen offiziellen Charakter als anerkannte judaistische Richtung. Die grosse Verwirrung nach dem spanisch-jüdischen Exil begünstigte allerlei mystische Strömungen. Es hat sich erwiesen, dass die Galutstimmung in jeder Epoche politischen

[1] Graetz: Geschichte der Juden 4. Aufl. IX S. 202 ff.

Drucks solche Mystik im Judentum gefördert und sie oft mit phantastischer Apokalyptik vermählt hat. Das 16. Jahrhundert ergab eine gleiche Gefühlsreaktion. Der Kernpunkt der mystischen Frömmigkeit wurde in dieser Zeit der brennende Messianismus. Beispiel dieser messianischen Bewegung war Lämmleins Bussjahr in Italien und David Rëubenis Auftreten in Portugal.[1] Auch unter den palästinensischen Sephardim entstand eine hochgespannte Messiaserwartung, verstärkt durch die sie umgebenden Erinnerungen des heiligen Landes und durch die üblichen Mystikpredigten, die sich an das Gefühl und an das Geheimnisvolle wandten. Gleichzeitig drängte sich die Vorstellung in den Vordergrund, dass man durch Busse und strenge Askese den Weg für den kommenden Messias bereiten sollte. Besonders berühmt wurde Safed wegen seiner Gruppe von Mystikern, deren drei grösste Namen Moses Cordovero, Salomo Alkabez und Elias da Vidas waren. Diese gaben drei Erkenntnisquellen für den Judaismus an, die Tora, den Talmud und die Ḳabbala. Diese letztere galt jedoch für die erste und wichtigste.

In diesen Kreis exaltierter Mystiker um Safed trat auch Isaak Luria Aschkenasi oder Ari, der der bedeutendste Name des Jahrhunderts in der Mystik der jüngeren Ḳabbala wurde. Was Ari mündlich verkündete, wurde von seinem Schüler Ḥaiim Vital aufgezeichnet und ausgebildet. Diese Ari-Vitalsche Ausbildung des Ḳabbalismus bildete eine praktische Neuorientierung sowohl der Gedankenwelt als auch des Frömmigkeitslebens und kann mit Fug und Recht die *praktische* Ḳabbala genannt werden zum Unterschied von der älteren Spekulation. Die charakteristischen Fragen, mit denen sich Aris Verkündung vorzugsweise beschäftigt, sind die Beschaffenheit der menschlichen Natur, das Heilsbedürfnis, der Weg zur Erlösung, Dämonologie, Asketismus und Messianismus.

Bis zum ersten Sündenfall waren alle Seelen in der ersten Seele vereinigt, und sie tragen nach dem Falle Spuren des Guten wie auch des Bösen. Man lässt die Erlösung zum *'ōlam hat-tiḳḳūn* durch die Metempsychose vor sich gehen. Diese ist zwiefach im Gilgul und im Ibbur; Gilgul[2] bedeutet die Einwanderung einer Gastseele in den Neugeborenen zu einem neuen besseren Kreislauf und

[1] W. G. VI S. 95 ff.
[2] Vgl. I. Broydé: JE XII S. 231 ff.

zu einer neuen Erdenwanderung. Die Vereinigung der Gastseele und der Mutterseele kann verschiedenen Zweck haben, die Sünden der Gastseele zu sühnen, in welchem Fall diese Seele alle Bedingungen der Mutterseele bis zum Tode des Menschen teilt, oder das Streben der Mutterseele nach Reinheit für längere oder kürzere Zeit zu unterstützen. Diese Vorstellung erhält einen besonderen Ausdruck in der lurianischen Lehre vom Ibbur, dem zweiten Erlösungsweg durch Seelenwanderung. Ibbur bedeutet eine superfoetatio, durch die eine neue Seele in die Seele des erwachsenen Menschen eintritt und sich mit ihr vereinigt. Die Vorstellung der Seelenwanderung wird auch in der Ari-Vitalschen Verkündigung mit einer weiteren geschichtlichen Anwendung umgedeutet. Die Diaspora ist für das Judentum eine Zeit der Mischung für die Seelen und die Šekina. Gleichzeitig haben die Juden die Aufgabe, Hilfsseelen für die Ḳelifot zu sein.[1]

Stellt man dagegen die Frage, in welcher Weise der Einzelne *ʻōlam hat-tiḳḳūn* zu fördern hat, so antwortet Ari-Vital mit dem Hinweis auf den asketischen Lebensweg, auf Fasten, Kasteien und Einschränkungen des Lebensgefühls. Während die ältere, sephardische Ḳabbala bestrebt war, die rabbinischen Vorschriften zu begrenzen und zu mildern, nimmt Luria, der auf die aschkenasisch-talmudischen Prinzipien zurückgreift, es ausserordentlich genau mit der Erfüllung der Gebote. In lurianischer Ausprägung wird die Ḳabbala ein Kodex des Pessimismus, der keinen anderen Weg als den der Askese und Mystik kennt, um sich von dem Elend der Welt und den umgebenden Dämonen befreien zu können. Diese düstere Lebensauffassung zog auch das Vertrauen zu Wundertätern, Mittlern und Geisterbeschwörern gross.

In der Form des Lurianismus wird der Ḳabbalismus sowohl zur Orthodoxie als auch zum optimistischen Maimonismus in Gegensatz gestellt. Trotz dieses Gegensatzes können sich doch die Vertreter der Orthodoxie zuweilen mit ḳabbalistischer Spekulation beschäftigen, wofür Salomo Luria und Mordechai Jaffe Beispiele geben.[2]

---

[1] Vgl. S. A. Horodezky: Myst. Relig. Ström. S. 25 ff.

[2] Völlig klargelegt ist nicht, welche Rolle der Ḳabbalismus im 16. Jahrhundert in dem bitteren Kampf zwischen Orthodoxie und Rationalismus gespielt hat.

Vgl. W. G. VI S. 67 f., 371 ff. u. 377.

Im 16. Jahrhundert bestand ein lebhafter Austausch zwischen Palästina und Italien. Von diesen beiden Zentren wird der ältere und jüngere Ḳabbalismus in die jüdische Welt geführt. Italienisch-jüdische Hauptorte waren Padua und Mantua. Die Universität der erstgenannten Stadt wurde von jungen Männern aus jüdischen Kolonien von ganz Europa, nicht zum wenigsten von Polen besucht. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts wurde jedoch das italienische Judentum von einer päpstlichen Reaktion gegen den Talmud und andere jüdische Literatur bedroht. Diese Zerstörungsaktion (1553—1565) hatte zur Folge, dass viele jüdische Schulen an Büchermangel zu leiden begannen. Um der Jugend doch die üblichen Kenntnisse beibringen zu können, waren die italienischen Kolonien schliesslich gezwungen, Adepten nach polnischen *ješībōṯ* zu schicken. Diese Gegenseitigkeit hielt die Wege für alle neuen geistigen Anregungen offen, die sich mit grosser Schnelligkeit verbreiteten und aufgenommen wurden. Schon ehe die palästinensische Ḳabbala allgemeinen Einfluss in Polen gewonnen hatte, war das polnische Judentum auf diesem Wege mit der älteren theoretisch eingestellten Spekulation vertraut geworden.[1]

Im Lurianismus wird deutlich die praktische Anwendung der Mystik auf das Frömmigkeitsleben und ihre erkämpfte geschichtliche Stellung im Judaismus klargelegt. Im Uebrigen ist es nicht immer leicht, die verschiedenen Fäden im bunten Gewebe des Judaismus auseinander zu lösen.

Die Maimonisten, deren Kampf ein Ausklang des Siegeszuges des abendländischen Humanismus ist, standen dem Ḳabbalismus unversöhnlich gegenüber, da dieser die Dogmen des Judaismus trübte. In Symbolismus, Umdeutungen und logischer Architektur standen sie ihren Gegnern jedoch kaum nach.[2] Die Orthodoxen nahmen ihrerseits nicht selten das für das praktische Frömmigkeitsleben Anwendbare des Ḳabbalismus an. Dieser Letztgenannte hatte selber als ein intellektualistisches Interesse für Einheit der Weltanschauung begonnen. Er hatte sich mit dem praktischen Zweck der Mystik vereinigt und allmählich den Accent immer

---

[1] W. G. VI S. 376.

[2] Dass auch die Philosophie sich mit religiöser Vertiefung vereinigen liess, zeigt z. B. die Spekulation Abravanels und Leon Medigos. Vgl. W. G. VI S. 147 ff.

mehr darauf verlegt, bis die praktizierte Mystik in ihrem Ausfluss im 16. Jahrhundert ganz dominiert.

Ein Versuch, die Stellung der Mystik im Judaismus zu bestimmen, muss jedoch die beiden prinzipiellen Tendenzen, die rationalistische und mystische, in ihrem inneren Gegensatz und ihrer Gemeinschaft festhalten. Der innerste Nerv der Mystik ist die monistische Weltanschauung in ihrem ständigen Streben, zu einer Einheit im Geistigen und Sinnlichen, im Grund und realen Bestand des Daseins, im Göttlichen und im Menschlichen zu gelangen. Hierin steht sie im Gegensatz zu dem rationalistischen Judaismus, der in seiner ursprünglichen Einstellung prinzipiell dualistisch ist, und bei dem Gott und Welt, Böse und Gut durch eine grosse Kluft getrennt sind. Ebenso ist die rationalisierende Tendenz von Anfang an die traditionalistische, wenn sie auch nie geschichtlich ganz rein bewiesen werden kann. Die Mystik bildet dagegen in der geschichtlichen Entwicklung eine Reihe von neuen Zuschüssen, obwohl sie in verschiedenen Epochen für traditionsgläubig angesehen wird.

Der Rationalismus weist in der nachkanonischen Geschichte zwei Haupttypen auf, den philosophischen und den rabbinischen. Der erstere — dessen Hauptbeispiel der Maimonismus ist — gründet sich auf die Vernunft, während der Rabbinismus im Prinzip die heilige Geschichte als Grundlage für das Denken über das Verhältnis von Gott zur Welt beibehält. Wenn im Lauf der Entwicklung der Accent des Rabbinismus so verschoben wird, dass in Wirklichkeit die heilige Geschichte gegen eine neue, verstandesmässige Einstellung zur Tora vertauscht wird, wird die innere Widerstandskraft gegen die Grundrichtung der Mystik wesentlich vermindert. Die Geschichte zeigt auch, wie der Rabbinismus sich zwar feindlich gegen die monistische Linie der Mystik verhält, aber gleichzeitig von der gnostischen Spekulation erweicht wird.

Der philosophische Rationalismus kam seinerseits trotz der Gegensätze mehr mit der Mystik als mit dem Rabbinismus in Verbindung, obwohl er entschieden die aristotelische Betonung des Dualismus aufrecht erhält und die göttliche Distanz hervorhebt. Drei Motive kann man für diese Gemeinschaft mit der Mystik erkennen, deren Verbindung doch nie die geschichtliche Frontstellung überbrückt.

Der philosophische Rationalismus wendet die Spekulation und

das Denken als Mittel an, um eine Annäherung des Menschlichen an das Göttliche zu erreichen. Die Spekulation ist auch für den Zweck der Mystik ein anwendbares Instrument. Der Aristotelismus rechnet mit dem stufenweisen Aufsteigen der Vernunft zur göttlichen Vernunft. Dieser Gedankengang kann von der jüdischen Mystik umgedeutet und ausgenützt werden. Ferner nimmt dieser Rationalismus eine ganz neue Stellung zur Tora ein, eine Freiheit, welche von der Mystik meistens eifrig bejaht wird.

Die Mystik hat in der Religionsgeschichte des Judaismus n. Chr. verschiedene Wege gewählt, um zur Einheit mit der göttlichen Sphäre zu gelangen. In vergröberter Perspektive kann man hauptsächlich drei verschiedene Erlösungswege unterscheiden: 1. Der am frühsten erprobte Weg im nachkanonischen Judaismus ist der *Erkenntnisweg*. Mit Hilfe der Spekulation und begriffsmässig suchte man die Widersprüche im Dasein zu überwinden und die monistische Betrachtungsart zu sichern. Diese intellektualistische Linie ist im grossen gesehen für die ältere Ḳabbala kennzeichnend. 2. In der späteren Epoche der Mystik zeigt sich, besonders was Weg und Mittel der Erlösung betrifft, eine Neuorientierung. Die neue Methode erprobt den *Willensweg* oder die Selbsterlösung des sittlichen Handelns. Die lurianische Ḳabbala ist die grosse geschichtliche Manifestation dieser Willensanspannung im Rahmen des Asketismus und der rituellen Observanz. 3. Der dritte Weg wird endlich betreten, wenn der Ton völlig auf das *Gefühl* verlegt wird. Die intellektuelle Forderung ist nicht mehr so scharf, dass sie die Allgemeinheit des Weges hindert. Die Forderung der Askese ist nicht mehr drückend. Das befreite Gefühl wird ein Freudengefühl, und das Gotteserlebnis wird in dieser psychischen Qualität als ein Aufgehen im Göttlichen aufgefasst. Der radikale Versuch dieses Gefühlsweges liegt im b'eštschen Ḥasidismus des 18. Jahrhunderts vor.

Diese drei verschiedenen Schattierungen in der Mystik des Judaismus schliessen einander jedoch keineswegs aus. Die erkenntnismässige oder theoretische Mystik ist als ein grundlegendes Ferment in der lurianisch-asketischen enthalten. Die ḥasidische oder b'eštsche Mystik wiederum ist von den beiden anderen weder gelöst noch säkularisiert. — Wie man den Traditionalismus an keinem Punkt greifen kann, ohne dass er mit einer Tendenz zu mystischer Einstellung vermischt ist, so kann auch keiner der drei

Haupttypen der Mystik klargelegt werden ohne ständige Berücksichtigung der Begriffswelt und geschichtlichen Betrachtung des traditionell orthodoxen Judentums. — Wenn die Mystik des Judaismus theoretisch zum Monismus zu gelangen sucht, indem sie 'En Sōf in das Grenzenlose verschiebt, hat dies zur Folge, dass tatsächlich ein verschleierter Dualismus bestehen bleibt. Wenn der Zweck der Mystik jedoch die Wahrung des religiös praktischen

---

[1] Nach Dubnows Perspektivzeichnung erfasst man die Gegensätze im Judaismus am leichtesten im nationalen und im individuellen Frömmigkeitstyp. Der Letztere ist in verschiedenen geschichtlichen Etappen hervorgetreten und hat sich im Essäismus, Christentum, Kareertum, in der theoretischen Ḳabbala und im Lurianismus manifestiert (G. Ch. I S. 20 ff.). Dubnow will keine Verbindungslinie zwischen diesen verschiedenen Anschauungen ziehen, sondern die individuelle Einstellung ein und derselben Frömmigkeit exemplifizieren. Man mag davon absehen, ob die Exemplifizierung mehr oder weniger gelungen ist. So dürfte der Typ des Urchristentums für den Individualismus schwer zu beweisen sein. Dubnow dürfte jedoch mit dem angeführten Gegensatz dasselbe bezwecken, was oben als die rationalisierende und die mystische Tendenz bestimmt ist. Dass der Terminus national oben vermieden ist, beruht darauf, dass dem mystischen oder individuellen judaistischen Frömmigkeitstyp der gesellschaftsbildende Charakter nie ganz aberkannt werden kann. Im Ḥasidismus wie im Lurianismus spielt ausserdem das Volk, Israel, in der Bestimmung des Erlösungszieles die grösste Rolle. Dubnow sagt auch an einer anderen Stelle seiner Darstellung: »Die Vervollkommnung der Seele des Einzelnen und die nationale Erlösung — dies waren die Hauptziele der neuen Lehre.» Hiermit ist die praktische Ḳabbala gemeint. (G. Ch. I S. 27.)

Dagegen ist der Terminus national für den alttestamentlichen Frömmigkeitstyp anwendbar, neben dem auch in dieser Zeit vorhandenen religiösen Individualismus.

Eine innere Entwicklungslinie hält Dubnow dagegen fest, wenn er die spekulative spanische und praktisch palästinensische Ḳabbala als geschichtlichen Stamm des Ḥasidismus angibt. Letztere ist ein Erbe der theosophischen Spekulation und bezweckt anfangs eine volkstümliche Umdeutung und Anwendung der theoretischen Gedankengänge des 13. Jahrhunderts. Messianismus und Asketismus sind die Eckpfeiler für die praktische Ḳ ab bala. Der Messianismus gibt der Geheimlehre eine nationale Sendung, während der Asketismus durch das zeitbestimmte nationale Ziel eine exaltierte Form annimmt. Dadurch dass der Lurianismus in den Messianismus und Sabbatianismus mündet, wird er auch schliesslich aufgelöst. Die Katastrophe des Sabbatianismus benimmt dem Volk das Vertrauen auf die nationale Aufgabe der ganzen Anschauung. (G. Ch. I S. 28.)

Wenn sich die politisch nationalen Motive verflüchtigen, fällt auch die schwer notwendige Motivierung des asketischen Weges fort. Da bleibt

Bedürfnisses ist, so sichert diese ihre Stellung im Judaismus trotz ihres prinzipiellen Sprungs über den Dualismus hinaus.[1]

---

als Frömmigkeitsform der praktischen Ḳabbala die Neigung zu exaltiertem Andachtsleben bestehen. Im Ḥasidismus wird dieses ekstatische Frömmigkeitsleben durch die religiöse überströmende Freude mit neuem Inhalt erfüllt.

Mit einem Reichtum von Einzelangaben und befruchtenden Anschauungen stellt Dubnow, der hervorragende Kenner der jüdischen Geschichte, die Zusammengehörigkeit der drei Epochen des Ḳabbalismus fest und sagt ausdrücklich vom Ḥasidismus: »Er zog die Kabbala völlig in sich auf» (G. Ch. I S. 68), obwohl er zugleich betont: »Der hohe theosophische Gedankenflug der theoretischen Kabbala als auch der krankhafte Asketismus der praktischen blieben dem Chassidismus fremd.» (G. Ch. I S. 28.)

Es ist anerkennenswert, wie klar Dubnow den geschichtlichen Hintergrund des Ḥasidismus zeichnet. Jedoch könnte die stark verkürzte Perspektive und das von Anfang an entschieden fixierte Verhältnis eines Gegensatzes zwischen nationaler und individueller Frömmigkeit zu dem übereilten und irreführenden Schluss verleiten, dass der Ḥasidismus organisch und notwendig aus dem entnationalisierten Sabbatianismus herauswüchse. Man darf nicht den Blick für die Mannigfaltigkeit der Faktoren verlieren, die die geschichtliche Entwicklung kompliziert.

KAP. II.

Die polnischen Juden im 17. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

A. Die politische Lage.

Das 17. Jahrhundert und die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts ist eine Zeit der geistigen Macht für die polnischen Juden, wenn diese Grösse auch keineswegs mit dem politischen oder kulturellen Mass der westeuropäischen Mächte gemessen werden kann. Schon seit dem 14. Jahrhundert hatten die Juden in Polen relativ geschützte Wohnsitze.[1] Bei wechselnder Freiheit und Unterdrückung waren sie im 15. Jahrhundert unter dem Schutz der polnischen Könige immer mehr ansässig geworden und hatten immer festere Verbindungen mit Stammes- und Glaubensgenossen im Osten und Süden angeknüpft.[2]

Durch politische Umwälzungen und Verschiebung der Verhältnisse in Kultur und Handel der europäischen Länder verschwindet die geistige Hegemonie der Sephardim. Die Bedeutung der sephardischen Exsulanten in der jüdischen Welt beschränkt sich auf einen kulturfördernden Einschlag in den Kolonien der aschkenasischen Juden. Die vermehrte Bewegungsfreiheit für die Aschkenasim und die relativ enge Verbindung zwischen slavischen und deutschen Juden verschmelzen diese zu einem einheitlichen und bedeutenden Block. Auch die Sprache, die jiddische, verbindet sie.

Das 16. Jahrhundert verlegt den Schwerpunkt unter diesen Aschkenasim auf die polnischen Juden. Sie werden nicht nur das

---

[1] Bedeutsam war die Politik Casimirs des Grossen, die Juden durch Schutzgesetze zu einem besonderen Stand zusammenzuschliessen, in dem er ihnen eigene Gerichtsbarkeit verlieh und sie im übrigen von religiösen Gegnern und kommerziellen Konkurrenten unabhängig machte. W. G. V S. 464 ff.

[2] W. G. V S. 471 ff.

stärkste sondern zugleich auch ein selbständiges Kulturzentrum. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts schliesst ausserdem die polnische Gruppe der Aschkenasim die türkischen Juden in ihre Interessensphäre ein, was mannigfaltige Verbindungen zwischen Safed und Palästina einerseits und Polen-Ukraine andererseits mit sich bringt. Die ständige Einwanderung von westlichen Juden nach Polen im 16. und 17. Jahrhundert, wo sie ein Asyl zu finden glaubten, charakterisiert und begründet die Selbständigkeit des polnischen Judentums in der jüdischen Welt.

Gleichzeitig entwickelt sich jedoch auch die jüdische Selbständigkeit in Polen, dem polnischen Staat gegenüber, die diese Gegend für die Exsulanten des Westens so verlockend gemacht hatte. Die gegen die Juden liberalen polnischen Könige Sigismund I. und Sigismund August hatten diese Selbständigkeit zu fester geschlossener jüdischer Gesellschaftsorganisation wachsen lassen.[1] Der wichtigste Ausdruck dafür war die Ḳahal[2] und ihre Autorität. Vom Ende des 16. Jahrhunderts an wächst diese jüdische Vertreter-Gemeinde zu einem bedeutenden Faktor. Die Juden hatten ein bestimmtes Interesse daran, dass ihre Ḳahal wohlorganisiert war, mit einer durchgeführten Disziplin in nationaler, juristischer und ziviler Hinsicht auch in Bezug auf die Besteuerung verbunden, um ein Eingreifen von ausserhalb in die Angelegenheiten der Gemeinden und Vertreterschaften nicht notwendig zu machen. Der Versammlungsrat entrichtete die Steuern direkt dem König, der dadurch Interesse daran hatte, Freiheit und Lebensbedingungen dieser seiner persönlichen Steuerobjekte nicht zu beschneiden. Die Ḳahal wählte Rabbiner und Richter der Gemeinde und fällte Entscheidungen über zivile Angelegenheiten. Sie besass in politischer und sozialer Hinsicht Oberhoheit über den Rabbiner. Nur wenn dieser einen starken persönlichen Einfluss besass, konnte er die Autorität der Ḳahal übergehen.[3]

---

[1] Dubnow: History of the Jews in Russia and Poland. I S. 103 ff.

[2] In this appellation two concepts were merged: The community, the aggregate of the local Jews, on the one hand, and, on the other the »communal administration» representing the totality of all the Jewish institutions of a given locality including the rabbinate.

S. Dubnow: History of the Jews in Russia and Poland. I S. 106.

[3] Louis Lewin: Die Landessynode der Grosspolnischen Judenschaft. S. 18 ff.

Die Entwicklung der Tätigkeit dieser Gemeinderäte führte zu immer grösseren Einheiten. Die *ḳehillōṯ* der grösseren Städte erhielten die Autorität über die der kleineren Orte und es bildet sich ein System von Ḳahalverbänden. Allmählich entwickelten sich diese grösseren Verbände des Ḳahalrats dahin, dass sie eine weitumfassende administrative und gesetzgebende Tätigkeit umfassen. Dort wurden Gesetze über interne jüdische Gemeindeverhältnisse wie Ḳahalwahl und dergl.[1] angenommen. Aber durch diese Vertretungsgemeinden konnten die Juden auch auf das juristische Verhältnis des polnischen Gouvernements zu der jüdischen Bevölkerungsgruppe einwirken. Immer grössere Macht und Selbständigkeit erhielten diese Ḳahalverbände, seitdem die *ḳehillōṯ*-Vertreter ganz Polens begannen, periodisch und regelmässig zusammenzukommen, um gemeinsame Angelegenheiten zu besprechen. Aus diesem Konvent wächst der jüdische Landtag hervor, der *wa'aḏ 'arba' 'ărāṣōṯ*. Dieser hat seinen Nahmen nach den vier Ländern, deren *ḳehillōṯ*-Räte vertreten wurden, Gross-Polen oder dem nördlichen Polen, Klein-Polen oder dem westlichen Galizien, Rot-Russland mit Lemberg als Hauptort und Wolhynien. Dagegen bildete Litauen seit 1623 einen eigenen Bund.[2]

Einige Male im Jahre trat der *wa'aḏ 'arba'* in wechselnden Sitzungen in verschiedenen Städten, hauptsächlich in Lublin und Jaroslaw, zusammen. Der *wa'aḏ* und seine Unterabteilungen sind organisatorisch dem Organ der polnischen zivilen Verwaltung und Gesetzgebung nachgebildet. Doch ist diese jüdische Rechtsordnung nicht aus einem ausserjüdischen Staatsdiktat oder königlichem Befehl hervorgegangen, sondern ganz eine Auswirkung des jüdischen Gesellschaftslebens, seiner Funktion und Disziplin. Dass sich dies System trotz innerer und äusserer Versuchungen im 17. Jahrhundert in fester, geschmeidiger Aktivität bewahren konnte, zeigt wie das Leben der polnischen Juden trotz aller Schwierigkeiten während des grössten Teils dieser Epoche mehr Licht als Schatten hat.[3] Es gibt zugleich ein Bild des rechtlichen Rahmens, in dem die religiösen Impulse in dieser Zeit Spielraum erhielten

[1] Ueber die Autorität u. gesetzgebende Tätigkeit der Ḳahal s. Dubnow a. a. O. I S. 107, 190.

[2] Dubnow: History of the Jews in Russia und Poland. Vol. I S. 110 ff. Vgl. S. Spinner: Etwas über den Stand der Kultur bei den Juden in Polen. I Heft S. 45 ff.

[3] J. Meisl: Geschichte der Juden in Polen und Russland. I S. 251 ff.

und zeigt die Stellung, die Rabbinat und Ratsversammlungen einnahmen.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts war das jüdische Zentrum Polens der einzige sichere Halt für die Juden Europas. Der *wa'ad 'arba'* nahm Appellationen von jüdischen Kolonien aus der ganzen Welt entgegen. Das Jahr 1648 bildet jedoch den dunklen Wendepunkt in dieser Geschichte friedlichen Vormarsches und friedlicher Entwicklung. Sturmwolken wehen im Osten auf. Die via dolorosa der polnischen Juden beginnt ernstlich. Der ökonomische Klassenkampf, Rassen- und Religionsgegensätze und der brutale Druck durch die russischen Freibeuter jenseits des Dnjepr tragen zu diesem Martyrium bei.[1]

Die polnischen Könige waren an dem Wohlstand der jüdischen Bevölkerung ökonomisch interessiert und ermunterten die jüdische Erwerbstätigkeit.[2] Der grundbesitzende Adel verwandte in grossem Ausmass Juden als Pächter seiner Güter. Dagegen war der ökonomische Aufschwung der Juden den polnischen Bürgern der Städte, den Kauflauten und Handwerkern ungelegen, da sie in der jüdischen Bevölkerung fremde, erfolgreiche Konkurrenten sahen. Dieser Widerwille wird durch die Vertreter der katholischen Kirche unterstützt.[3] In der Ukraine wird der Konflikt durch einen dritten Faktor zugespitzt, nämlich durch die fremden Volkselemente des Landes. Die ukrainischen Bauern waren ihrer Religion nach griechisch-orthodox und empfanden ebensowenig Zusammengehörigkeit mit dem grundbesitzenden polnischen Adel als mit ihren jüdischen Pächtern und Verwaltern.[4] Zur Ukraine gehört zu dieser Zeit das Land am unteren Lauf des Dnjepr nebst Teilen von Wolhynien und Podolien, sowie die Gouvernements Kiew, Poltava und Tschernigow. Die hier angesessene Bevölkerung (Chlopy) wurde von ihren Herren wie minderwertige Leibeigene und Kastenlose angesehen und behandelt. Die jüdischen Pächter entrichteten eine gewisse Abgabe an die Grundbesitzer, die sich meistens weit von ihren Gütern aufhielten, und erpressten dann aus den Bauern die grösstmöglichen Steuern und Pachten. Ausserdem war den Juden häufig die Pacht von Wirtshäusern und

[1] S. Dubnow: a. a. O. S. 144.
[2] S. Dubnow: a. a. O. S. 158, 160, 165 ff.
[3] S. Dubnow: a. a. O. S. 139 ff.
[4] S. Dubnow: a. a. O. S. 139 ff.

Schankstellen überlassen. Dass diese Stellung als *mōḳsīm* den ukrainischen Juden keine Sympathie und kein Ansehen bringen konnte, ist ganz natürlich. Man darf auch nicht übersehen, dass diese jüdischen Verwalter und Steuererheber grossen Versuchungen zu Uebergriffen und Ungerechtigkeiten gegen die Landbevölkerung ausgesetzt waren.[1] Das Mass begann in den 1630er Jahren überzulaufen. Der Kosakenführer Pawljeck tritt 1637 an die Spitze einer Bauernerhebung im Poltavagebiet.[2] Synagogen wurden zerstört und eine Anzahl Juden getötet. Die grosse Progromsperiode wurde jedoch ein Jahrzehnt später eingeleitet, 1648, als der Hetman der Kosaken Bogdan Chmelnicky sich mit Saporogen und Tartaren verbunden hatte.[3] Viele dieser Kosaken waren früher als Bauern unter jüdischen Herren angestellt oder hatten Verwandte in dieser Stellung. Der Aufruhr griff um sich und umfasste bald die ganze Ukraine, Wolhynien und Podolien. War die Leibeigenschaft unter den Unterdrückern schwer gewesen, so wurde die Vergeltung um so grausamer. Der Aufruhr richtete sich zunächst gegen die Juden, die ausgerottet und vertrieben werden sollten. Barbarische Torturen wurden nach asiatischen Methoden angewandt, Torarollen wurden geschändet, Synagogen verbrannt. Die Haidamaken oder die aufrührerischen Bauern gehen mit ungezügelter tierischer Wildheit vor.[4] Von den gefangen genommenen Juden durften nur die am Leben bleiben, die zur griechisch-orthodoxen Religion übertraten. Was die Juden in dieser Zeit an Metzeleien durchmachen mussten, hinterliess unauslöschliche Spuren im Gedächtnis des Volkes. Schrecken und Unsicherheit wurden ihre vertrauten Gäste.[5] Nach dem Frieden-

---

[1] Dubnow hebt zur Verteidigung der Juden hervor, dass sie sich nachweislich nicht anders gegen die Bauern aufführten als die grundbesitzenden Adligen es getan haben würden, wenn sie auf ihren Gütern gewesen wären. Der naheliegende Schluss aus diesem Urteil macht jedoch die folgenden Grausamkeiten bei den Judenverfolgungen etwas erklärlicher. S. Dubnow: a. a. O. S. 141.

[2] a. a. O. S. 144 ff.

[3] a. a. O. S. 144 ff.

[4] S. Dubnow: a. a. O. S. 145 ff.

[5] Viele gaben sich den Tartaren gefangen und wurden über die Krim nach der Türkei gebracht, wo sie häufig von Stammesgenossen losgekauft wurden. Durch die Heimkehr dieser Gefangenen wurden den Einflüssen von Süden her neue Türen geöffnet.

S. Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes. VII S. 40 ff.

schluss Chmelnickys mit Johann Casimir im Jahre 1649 trat einige Jahre Ausspannung und Ruhe ein.[1] Aber nachdem sich der Kosakenführer fünf Jahre später mit Zar Alexej Mikaelowitsch vereinte, der die Absicht hatte, die Ukraine Russland einzuverleiben, wurden die Juden wieder vertrieben und beraubt und zwischen den Schilden der Feinde zermalmt.

Noch hatten die Kosakenverheerungen im Osten nicht aufgehört, als schon ein neuer Feind, die schwedische Armee unter Karl X. Gustaf von Westen nahte. Unmittelbaren Leiden scheinen die Juden durch die Schweden nicht ausgesetzt gewesen zu sein, da sie in einem Verhältnis von gegenseitigem Wohlwollen zu einander standen. Diese Haltung steigerte natürlich noch mehr den Hass und das Misstrauen der polnischen Bevölkerung gegen die jüdischen Kolonisten.[2]

Nach diesen verhängnisvollen und blutigen Jahren erholten sich die Juden auf gewissen Gebieten in erstaunlich kurzer Zeit wenigstens zufälligerweise in Bezug auf ihre äusseren Verhältnisse, die ökonomische Tragkraft und die kommunale Autonomie.[3] Nachdem der König Johann Casimir wieder zur Macht gelangt war, suchte er die Juden zu stützen und die Folgen des durch den Chmelnicky-Aufruhr entstandenen Unglücks zu mildern. Durch königliche Briefe und Dekrete bezweckte er, die Interessen der jüdischen Bevölkerung zu wahren und zu fördern.[4] Die ukrainischen Juden waren freilich schlechter als die übrigen gestellt. Der Vertrag von Andrusowo 1667 teilte die Provinz zwischen Russland und Polen, wobei Wolhynien und Podolien Polen zufielen.[5]

---

[1] S. Dubnow: History of the Jews. I S. 151.

[2] In seiner kritischen Untersuchung über Graetz Darstellung Chmelnickys führt Dubnow u. a. an: »Waren doch die Schweden die einzigen unter den kriegführenden Parteien, die nicht auf die Vernichtung der Juden ausgingen. Deshalb bezeugten auch die jüdischen Gemeinden der schwedischen Okkupationsmacht aufrichtige Loyalität.» S. Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes VII S. 36. Dies bedeutet nicht, dass die Juden jetzt oder später bei Karls XII. Kriegszug von den Leiden und Schwierigkeiten verschont wurden, die ein verheertes und verarmtes Land zur Folge hat.

[3] Eine Folge des Haidamakaufruhrs und des Schwedenkrieges war auch, dass jüdische Flüchtlinge an die Talmudschulen und Rabbinersitze West-Europas gingen.

[4] Dubnow: History of the Jews. S. 158 ff.

[5] R. F. Kaindl: Polen. S. 41 f.

Die Juden in diesen Landteilen mussten von der Stellung der Ukraine als politisches Zankobjekt beeinträchtigt werden. Die Juden Volhyniens und Podoliens geraten immer mehr in Armut und sinken in geistiger und kultureller Beziehung auf eine niedere Stufe. Die Ukraine wird geistig von jüdischen Kulturzentren in Weiss-Russland und Litauen abhängig.

Während die Könige im ganzen 17. Jahrhundert ihre Politik des Judenschutzes verfolgten, war der Reichstag unter der Führung vom Adel und der Priesterschaft judenfeindlich eingestellt.

Die Schwächung der Königsmacht im 18. Jahrhundert bereitet den Juden neue Schwierigkeiten. In der staatlichen und politischen Auflösung Polens wiederholen sich ständig die Uebergriffe des Adels. Der Reichstag von 1717 nimmt zwar in mancher Weise von feindlichen Uebertreibungen Abstand. Aber je mehr die Schlachta ihre Macht und Selbständigkeit vermehren kann, desto mehr werden auch die Juden bedrängt. Auf dem Reichstage 1740 wurde ein Vorschlag eingebracht, der die Juden auf dieselbe Stufe wie die Bauern versetzten, d. h. in erbliche Abhängigkeit von der Schlachta bringen sollte. Dass der Landadel jedoch in diesem Falle die jüdischen Steuern verlieren würde, trug dazu bei, dass der Vorschlag abgelehnt wurde.[1]

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurde das Dnjeprgebiet in gleicher Weise wie hundert Jahre vorher aufs Neue Schauplatz von Haidamakaufständen. Besonders wurden Schargorod, Medžibož, Chmielnick und Polonnoje heimgesucht. Die Geschichte der Juden in dieser Zeit und in dieser Gegend ist eine elende, gleichmässige Chronik von Blut- und Gewalttaten und bestialischer Grausamkeit voll Rassenhass und roher Leidenschaften im Namen der Religion.[2]

B. Der soziale Zustand.

Die soziale Lage der Juden in dieser Zeitperiode muss natürlich das Gepräge der wechselnden politischen Verhältnisse tragen. Es geht eine scharfe Grenze zwischen den Lebensverhältnissen, die den ökonomischen und sozialen Status der jüdischen Kolonien vor

[1] S. Dubnow: a. a. O. S. 170 ff.

[2] S. Dubnow: W. G. VII S. 136 ff.

dem Chmelnickyaufstand von 1648 kennzeichnen, und der Lage, die danach für sie eintrat. Aber es ist wichtig, diese beiden Epochen zu beachten, weil der plötzliche Umschwung von relativem Wohlstand zu elender Armut und Unterdrückung ein wichtiges Motiv für die psychische Atmosphäre ist, in der die geistigen Bewegungen des 18. Jahrhunderts entstehen und Ausbreitung gewinnen.

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist die ökonomische Kraft der jüdischen Gemeinde und der einzelnen Juden mit dem materiellen Leben des polnischen Staates überhaupt verknüpft. Dies bedeutet zwar nicht, dass die jüdische Bevölkerungsgruppe in dieser Zeit in irgend einer Beziehung mit der polnischen Bevölkerungsschicht vereint oder von ihr als ebenbürtig angesehen wäre. Ein ausgeprägter Antisemitismus kommt im Gegenteil ständig im Verhalten des polnischen Volkes und der polnischen Behörden zum Ausdruck.

Aber in der für die Juden relativ friedlichen ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gelingt es diesen aus eigener Kraft, sich dem Staate und einzelnen polnischen Gruppen, besonders wie oben erwähnt, dem Landadel nützlich und teilweise unentbehrlich zu machen. Man schätzte das jüdische Volk nach dem Mass der Vorteile, die man durch seine Arbeit und Dienste gewinnen konnte. Ein anderes Motiv für freundschaftliche Neutralität war kaum vorhanden.[1] Das Interesse der königlichen Schatzkammer für die Juden stand also in unmittelbarem Verhältnis zu den Steuern, die durch die Ḳahal eingeliefert wurden. Ausserdem hatte der König ein persönliches Interesse an der jüdischen Aktivität wegen der direkten Einkünfte von dieser Seite.

Die Könige hatten die höheren jüdischen Steuererheber in ihrer Nähe, die die Ḳahalabgaben einsammelten und ablieferten. Diesen Exekutoren war es durch ihre Verbindungen oft möglich, die jüdischen Tribute vorschussig zu bezahlen, was ihnen ein gewisses Mass von Symphatie von Seiten des Landesherrn einbrachte. Ihre Einsicht und ökonomische Klugheit konnten auch in anderen Fällen von Nutzen sein, und nicht selten wurden solche jüdischen Schatzvögte als finanzielle Vertrauenmänner und Ratgeber des Königs in Anspruch genommen. Diese Stellung zum König er-

[1] S. Dubnow: History of the Jews. I S. 69 f.

möglichte häufig eine Beeinflussung der königlichen Ratschläge und Beschlüsse zum Frommen des jüdischen Volkes. Sie verlieh auch in gewissem Sinne den polnischen Juden überhaupt ein soziales Ansehen, und ist gleichzeitig ein Beweis von ihrem sozialen Niveau.

Die Grossgrundbesitzer duldeten und benutzten die Juden in gleicher Weise für ihre Interessen und gaben ihnen Freiheit, ihre Erwerbstätigkeit zu entwickeln und ihr Vermögen zu vermehren, so weit es mit der Sicherung ihrer eigenen Einnahmen zu vereinen war. Die Stellung als Pächter des Adels gab auch den Juden freien Spielraum für einkömmliche finanzielle Transaktionen und brachte einigen von ihnen Vermögen und gute gesellschaftliche Stellung.

Das wohlorganisierte Zunftwesen der Städte hatte dagegen kein Interesse an dem jüdischen ökonomischen Vordringen. Polnische Stadtbürger und Kaufleute sahen in den Juden nur gefährliche und unnütze Parasiten, deren Besitzrecht und Erwerbstätigkeit man durch allerlei Magistratseinschränkungen bekämpfte. Dass das ökonomische Motiv in diesem Fall mit dem primitiven Zweck der religiösen Intoleranz zusammenfiel, ist oben nachgewiesen.

Trotz dieser kühlen Neutralität den Juden gegenüber gelang es diesen doch, sich zu ökonomischem und sozialem Wohlstand zu erheben. Ihr hauptsächlicher Erwerbszweig ist Handel und ökonomische Beschäftigung. Nicht nur die Pacht der Güter — an einigen Stellen trieben die Juden auch eigene Landwirtschaft — wurde von ihnen verwaltet. Sie betrieben auch Geldverleihungsgeschäfte. Sie verpachteten Zölle und Akzisen. Sie verschafften sich das staatliche Alkoholsteuermonopol. Aber auch in anderen Produktionstätigkeiten findet man sie beschäftigt, auch in Export und Verkauf von landwirtschaftlichen Produkten. Ueberall wo eine Einkünfte bringende Ausbeutung zustande kam, hatten die Juden ihre Hände dazwischen. Diese finanzielle Arbeit blieb jedoch natürlich den hervorragenderen und kundigeren Juden vorbehalten. Die niedere jüdische Schicht beschäftigte sich mit Kleinhandel, Handwerk, Gemüsse- und Gartenbau, Arbeit in Salzwerken u. s. w. Einen nicht unwichtigen Zweig jüdischer Erwerbstätigkeit bildete der Alkoholausschank. Ein deutscher Reiseschilderer, Tanner, der im Jahre 1678 eine Fahrt durch Polen nach Moskau

machte, erzählt u. a.: »Den Juden gehört der grösste Teil der Wirtshäuser: wohin man auch kommt, überall stösst man auf jüdische Wirte. Ich kam nach Janow, einer recht hübschen Stadt, in der jedoch die Besitzer der schönsten Häuser zumeist Juden sind. Brest-Litowsk zeichnet sich vor allem durch seinen Schmutz sowie durch das unsaubere Judengezücht aus, von dem es dort geradezu wimmelt, sodass die Stadt »Judenresidenz» genannt wird ... Die Panen geben den Polen ihre Wirtshäuser nur ungern in Pacht: zwar hat der polnische Schankwirt eine grosse Vorliebe für Branntwein und Met, doch drückt er sich auf jede Weise vor der Abrechnung mit den Herren, während sie den Juden ohne viel Umstände hierzu zwingen können ...»[1]

Dieses Zeugnis ist zwar aus der späteren Hälfte des Jahrhunderts, dürfte aber auch ein Bild des jüdischen Erwerbslebens in den vorhergehenden Jahrzehnten geben.

Nach den Haidamakenunruhen um die Mitte des Jahrhunderts und später im Schwedenkriege tritt die ganz neue Lage für das jüdische Volk ein. In der Ukraine, die ein Zentrum für begüterte Juden gewesen war, wurde für lange Zeit sowohl die Landwirtschaft als auch andere Erwerbstätigkeit verhindert und unmöglichgemacht. In Podolien und Wolhynien sinken die jüdischen Kolonien in Armut. Ihre Einnahmequellen sind erschöpft und ihre Steuern werden immer grösser. Das Einzige, was unverändert bleibt, ist die Verachtung und Feindschaft der um sie wohnenden Nicht-Juden. Im südwestlichen Polen, wo die ökonomischen und sozialen Verhältnisse bemerkenswert gut gewesen waren, werden gleichfalls die Bedingungen der Juden verschlechtert. Die Juden in diesem Landstrich, die führend und tonangebend in der jüdischen Welt gewesen waren, mussten nun alle ihre Hoheitsansprüche aufgeben und in grossen Scharen als Flüchtlinge und Bettler Auskommen und Rettung suchen. Die Juden aus Litauen und Weiss-

[1] W. G. VII S. 110.

Dass die Juden als Schankwirte den Polen vorgezogen wurden, nicht nur wegen ihrer grossen Geschäftstüchtigkeit, sondern auch wegen ihrer grösseren Nüchternheit, ist von nicht geringem Interesse. Man kann daraus den Schluss ziehen, dass man nicht mit Graetz die Gewohnheit der späteren Ḥasidim, Wodka und Wein als Mittel der Ekstase zu gebrauchen, mit der Vorliebe der polnischen Juden für alkoholhaltige Getränke erklären darf. Die Stellung des Alkohols in der jüdischen Religionsgeschichte dürfte tiefer liegende Gründe haben.

Russland wurden am wenigsten von der ökonomischen Revolution dieses Krieges berührt. Dorthin wurde auch die geistige und materielle Führung der östlichen Aschkenasim verlegt. Praktisch genommen wurde die Juden des südlichen und östlichen Polens durch die politischen Katastrophen ruiniert. Diese Armutslage wurde um so fühlbarer, als die Forderung der Ḳahalsteuer und anderer Besteuerung in keiner Weise vermindert, sondern in der Krisenzeit eher noch verschärft wurde.[1] Ohne Rücksicht auf die Rechte der Ḳahal erpressten die Vertreter der polnischen Behörden neue und immer grössere Tribute aus der jüdischen Gemeinde. Unter der Drohung, die Juden gefangen zu nehmen oder durch tatsächliche Einsperrung der Gemeindeältesten, wurden die letzten Scherflein erzwungen. Polen, das einst die sichere Zuflucht und das Land des friedlichen Erwerbs für die Juden Europas gewesen war, wurde am Ende des 17. Jahrhunderts und im Anfang des folgenden Jahrhunderts das ärmste Land des jüdischen Exils.[2] Unter solchen Verhältnissen empfand man den Rassenhass und die Feindschaft um so schwerer. Vorher liess er sich mit Gleichmut ertragen, so lange ein festes ökonomisches Rückgrat dem jüdischen Leben Halt und dem einzelnen Juden Selbstgefühl gab. Jetzt schliessen sich Mauern und Pforten des Ghettos in geistigem und leiblichem Sinne schwer um ihn. Noch lebt die Erinnerung an die Tage des Wohlstandes, aber der Horizont ist dunkel und ohne Hoffnung. Die deutschen Exsulanten hatten die Pforten im Osten in ihrer elendesten Zeit als Sicherheitsventil gehabt. Die polnischen Juden sind eingeschlossen. Bettler fliehen nach Deutschland und erhalten dort unter armen Glaubensgenossen mehr als das tägliche irdische Auskommen. Auch geistige Anregungen tragen sie heim bei der Rückkehr nach Polen. Aber sonst bleibt den Unterdrückten nichts anderes übrig, als Zuflucht und Halt in den Träumen zu suchen, die in der Nacht des Ghettos gedichtet werden, und in den fieberheissen Visionen, die das geplagte Volk sieht und nach denen es greift in verwirrtem mystischem Messianismus und in der übersinnlichen Welt, die der Ḳabbalismus ihm bietet.

---

[1] W. G. VII S. 84 ff.

[2] H. Graetz: Geschichte der Juden. X S. 327 f.

C. Der kulturelle Zustand.

Der kulturelle Zustand entspricht genau der politischen und sozialen Entwicklung. Formal bestand eine Möglichkeit selbständiger jüdischer Kultur und geistiger Erziehung in den autonomen jüdischen Schulen. Ohne Einmischung der polnischen Behörden durften diese ihre Tätigkeit ordnen und betreiben zum Frommen des Volkes. Aber in der Praxis hatte diese Autonomie doch weniger Wert. Die Zeiten der politischen Unruhen machten in langen Perioden jeden Unterricht unmöglich. Sie schlossen auch geistig die Juden in ihre eigene Welt des Mittelalters ein und benahmen ihnen die Möglichkeit und den Willen zu kulturellen Fortschritten. Das geistig geschlossene Ghetto, das die Ritualmordprozesse und die Haidamakengemetzel in diesem dunkelsten Jahrhundert der polnischen Judenheit schufen, hat sich verhängnisvoller erwiesen, als die Bestimmungen und Mauern, die ihre Wohnungen äusserlich von denen der anderen abschlossen. Diese geistigen Mauern, die Furcht und Traditionsglaube auf einer primitiven Ebene schufen, sind tatsächlich auch jetzt — nach dreihundert Jahren — noch nicht ganz niedergerissen.

Die Macht der Rabbiner über das Volk nahm zu. Während die Ḳahal die zivile und juristische Autorität zusammen mit dem Rabbinat hatte, waren in religiösen Dingen — und dazu gehören in gewisser Hinsicht Unterricht und Volkserziehung — die Rabbiner beinahe allgewaltig. Nach den Unruhen der 1650er Jahre verschärften die Rabbiner ihre Forderungen, dass das Volk gehorsam sein und sich von fremden Einflüssen absondern sollte. Nur eine steinharte Treue gegen die Gesetze der Väter kann jetzt, nach der Verkündigung der Rabbiner, das Volk vor einem noch schlimmeren Unstern schützen.

Das niedrigste Kulturniveau findet man in der Ukraine, in Wolhynien und Podolien. Nur wenige sind hier des Lesens kundig. Auch haben sie ihre einzige Kenntnis aus dem Studium in Talmud und in dessen Kommentaren. Zur Geschichte der Rabbinertyrannei gehört auch, dass viele Rabbiner von ihren Lehrstühlen nach Westen und Süden geflohen sind. Die Zurückgebliebenen, die die jüdische Kultur in die Hand nehmen, sind, fast ausnahmslos, Epigonen und weniger bedeutende Männer in ihrer geistigen Selbstgerechtigkeit und Machtvollkommenheit. Graetz nennt die pol-

nischen Rabbiner dieser Zeit »Jammergestalten» : »die Köpfe waren erfüllt von unfruchtbarem Wissen, sonst unwissend und unbeholfen wie kleine Kinder». Diese düstere Zeichnung beruht wohl etwas auf der konsequenten Verachtung, die Graetz für alle hat, die sich mit dem Ḳabbalismus einlassen. Wer sich solchen Spekulationen hingibt, und die Rabbiner des ausgehenden 17. Jahrhunderts können keineswegs davon freigesprochen werden, geht nach Graetz von Thorheit zu Thorheit. Er will betrogen werden und wird von Phantasten und Gauklern betrogen. Ist dies Urteil auch übertrieben hart, so dürfte man doch die Verschlechterung und Erstarrung nicht übersehen, die der Rabbinismus jetzt aufweist.

Die jüdische Literatur ist ausnahmslos von spitzfindiger Kasuistik und bedrückendem Ritualismus angefüllt. Man zeigt seinen Scharfsinn und seine religiöse Leidenschaft in den Pilpulim und in einer Talmudexegese, wo schon gespaltene Haare noch mehr gespalten werden. Dubnow führt ein Beispiel dafür an, wenn er von der ausführlicher Untersuchung der »*šaʼᵃgaṯ ʼarjē*» [1] über die wichtige Frage berichtet, auf welchen Arm ein linkshändiger Mann die Gebetskapsel binden soll, und erinnert daran, dass eine derartige Gelehrsamkeit der Mündigkeitserklärung der Jungen im *bar-miṣwā*-Feste zu Grunde lag. Die Chronik des Jechiel Heilprins vermag nicht mit der literarischen Dürre im Übrigen zu versöhnen. Für philosophische Spekulation und Religionsphilosophie gab es in den polnischen Judenzentren ebenso wenig Raum wie für profane Wissenschaft. Die Einflüsse, die in diesen Disziplinen Polen zugeführt werden konnten, kamen von Westen und Süden und wurden teilweise von den Rabbinern und dem von Rabbinern beherrschten Volke mit Misstrauen betrachtet.

Am meisten Eingang fand eine Literatur, die aus Erbauungsbüchern mit stark ḳabbalistischer Färbung bestand. Eingerahmt von einer engen, düster asketischen Lebensanschauung spannen die »*mūsar sᵉfārīm*» die ḳabbalistischen religiösen Motive weiter aus auf dem dunklen Hintergrund der Dämonologie zur übersinnlichen Welt der Erlösung und zu dem Glückszustand, der den Frommen, Gehorsamen erwartete.

[1] W. G. VII S. 180. Dubnow schreibt »Schaagath Arje».

Einzelne Stimmen erheben sich zwar gegen den unerträglichen Druck des Rabbinismus. Hirsch Keidanower wagte z. B. sogar offen den Rabbinern und den Ḳahal-Ältesten Eigennutz und Unredlichkeit auf Kosten des verarmten Volkes vorzuwerfen. Von grösserer Bedeutung ist jedoch die dumpfe Stimmung von Unlust und Hoffnungslosigkeit, die über das Volk kam, und die nur in den ḳabbalistischen Träumen und wirklichkeitsfremden Lehren Erholung fand.

Neben den Rabbinern wurde das Volk von umherwandernden Ba'ale Šem geführt, deren Beschwörungen und Wundertaten mit Eifer in Anspruch genommen wurden und deren Verkündigung mehr oder weniger Eingang in die Gedanken- und Vorstellungswelt der Ḳabbala verschaffte. Das Vertrauen zu diesen Ba'ale Šem und Maggidim entspricht dem Schrecken und Aberglauben, der die geistige Athmosphäre der Massen bildete, und den bis ins Einzelne gehenden Höllenbildern, die man den Augen der Unkundigen ausmalte. Neben der grausig dunklen Moralliteratur und den Höllenbeschreibungen zeichnen sich die ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts durch eine zwanglos religiöse Volksdichtung aus, deren Erzeugnisse verbreitet und geliebt wurden und einer kindlich einfachen Frömmigkeit kunstlosen, tastenden Ausdruck verliehen.[1] Die Reaktion gegen die Sophisterei des Rabbinismus, die keinen Erbauungswert hatte, die schon im 17. Jahrhundert zu Tage getreten war, setzte sich also in folgenden Jahrhunderten fort und bedeutet eine Wiederanknüpfung der Liebe des Volkes zur Aggada.[2] Diese Reaktion lockert jedoch in keiner Weise den Rabbinismus auf, sondern ist nur Zeuge einer immer unerhörteren Verschärfung der Gesetzesforderungen und der Kulturabgewandtheit. Es ist auch von Interesse festzustellen, wie dieser Pilpulimprotest ständig mit einer engen, lebenverneinenden, asketischen Mystik verbunden ist.

Trotz ihrer bedrängten Lage und der kulturellen Verschlossenheit, die die polnische Judenheit in dieser Periode aufweist, fehlt es nicht an Verbindungen zwischen den polnischen Juden und den Judenzentren anderer Länder. Von 1672 bis zum Jahre 1699 gehören das ganze Podolien und Teile der polnischen Ukraine zur Türkei. Wichtig sind auch in dieser Beziehung die Verbindungen, die un-

---

[1] W. G. VII S. 189.
[2] W. G. VI S. 384 f.

ablässig zwischen den polnischen und russischen Juden bestanden. Im Grossen blieb das innere Russland jeder jüdischen Kolonisierung verschlossen. Als dagegen die Ukraine zwischen Polen und Russland geteilt wurde, bestanden weitgehende Verbindungen zwischen den Gegenden östlich und westlich vom Dnjepr, trotz mannigfaltiger Versuche, die Juden und das Judentum aus den russischen Gegenden zu verdrängen. Auch darf die Verbindung nicht unterschätzt werden, die zwischen der polnischen Ukraine, besonders Wolhynien, und dem jüdischen Zentrum der Halbinsel Krim stattfand. Die jüdische Krimkolonie hatte von alters her als Sammelpunkt italienischer und türkischer Juden gedient.[1] Der entwickelte kommerzielle Verkehr brachte auch reiche Möglichkeiten für kulturelle und religiöse Einflüsse mit sich, die auf diesem Umweg in Polen Eingang finden konnten. Weit bis in Klein-Russland hinein hielt sich trotz der Verfolgung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine nicht geringe Anzahl Juden als Güter- und Wirtshausverwalter und wurde in dieser ihrer Tätigkeit dem Druck der russischen geistigen Bewegungen ausgesetzt.

Führten also von den polnischen und ukrainischen Juden trotz allem gewisse enge Pfade zur Kulturwelt der anderen Länder, so waren auch Kulturträger und Einflüsse von aussen nach Polen hinein vorhanden. In einer fast katastrophalen Weise hatten der Haidamakenaufstand und der Schwedenkrieg die polnische Judenheit zersprengt und ihre Splitter über Europa verstreut. Die meisten dieser heimatlosen zerstreuten Wanderer waren wohl unfähig, die Eindrücke höherer Kultur zu verwerten oder sie produktiv umzusetzen. Aber es gab auch entgegengesetzte Beispiele. Eine Folge dieses Exils war auch, dass eine verhältnismässig bedeutende Anzahl polnisch-jüdischer Studenten zur weiteren Ausbildung in profaner Wissenschaft südeuropäische Universitäten bezogen. Mit Vorliebe widmeten sich diese jüdischen Jünglinge dem Studium der Medizin. Besonders die Universität Padua ist für derartige Verbindungen mit Polen bekannt. Aaron und Jekutiel Gordon sind Beispiele dafür, dass die heimkehrenden Aerzte nicht versäumten, im polnischen gesetzestreuen Judentum den Samen der mystikerfüllten Welt auszusäen, mit der sie in ihrer Studienzeit in nähere Berührung gekommen waren.[2]

---

[1] W. G. VI S. 341 ff.
[2] W. G. VII S. 182 ff.

In Italien war um diese Zeit der Ḳabbalismus zur herrschenden Modephilosophie geworden. Das Denken hatte schon lange eine derartige Einstellung gehabt. Auch die christliche Religionsphilosophie hatte schon im 17. Jahrhundert Spekulationen aufgenommen, die zum Teil mit dem ḳabbalistischen System übereinstimmten. Die Pansophie des Johann Amos Comenius hatte eine einheitliche Welterklärung bezweckt, die später eine vereinfachte volkstümliche und vergröberte Entsprechung in der religiösen jüdischen Spekulation des folgenden Jahrhunderts finden sollte. Das optimistische Vertrauen dieser Philosophie auf die eigene Kraft des Menschen erhielt in diesen jüdischen Frömmigkeitsrichtungen und Erweckungsbewegungen eine auffallend ähnliche, obwohl praktisch-religiöse Anwendung.[1] Dass der Weigelianismus die Religiosität von einer bestimmten Offenbarungsgeschichte befreite, ist gleichfalls eine auffallende Parallele zum individuellen Gefühlsweg des Zoharismus.[2]

Der berühmte paduensische Erneuerer des unmittelbaren ḳabbalistischen Denkens und des Ḳabbalastudiums im 18. Jahrhundert war jedoch Moses Ḥaiim Luzzato. Dieser schwärmerische Dichter und Zoharverkünder faszinierte Scharen von Anhängern nicht nur unter den Schülern der Akademie zu Padua, sondern auch durch diese in den verschiedenen Ländern. Auch wenn man keine unmittelbare Luzzatobewegung von religionsgeschichtlicher Bedeutung in Polen — mit der betonten Maggid-Verehrung und dem strengen Arkanum dieser Richtung — mitzurechnen braucht, dürften die heimkehrenden Luzzatisten doch einen gewissen Einfluss auf weitere Ausdehnung und Bekanntmachung des Ḳabbalismus in Polen gehabt haben.[3]

D. Die religiöse Lage.

Die soziale Lage und der kulturelle Zustand unter den Juden in Polen und der Ukraine bilden den Hintergrund für die religiösen, tief eingreifenden Bewegungen, die dem ausgehenden 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ihr Gepräge geben. Die Gegensätze zwischen verschiedenen jüdischen Klassen und Volksgruppen

[1] J. Nordström: Samlade skrifter av Georg Stiernhielm. II: 1 S. CCLXXI ff.

[2] a. a. O. LXXVII ff.

[3] Graetz: Gesch. der Juden X, S. 367 ff. W. G. VII S. 477 ff.

waren früher nie so gross und so spürbar gewesen. Die Gemeindeoligarchie stand der Masse des Volkes gegenüber oder besser gesagt, dieses fühlte sich den Machthabern fern. Nicht weniger gross war der Gegensatz zwischen der Rabbinenaristokratie und den Ungelehrten und Unwissenden. Die Rabbiner und die Talmudkundigen sahen auf die versklavten *'ammē hā-'āræṣ*[1] herab und hatten wenig Mitgefühl für das Leben und die Gedankenwelt des Volkes. Der einfache Mann aus niederem Stande empfand diesen Abstand mit Unlust und Bitterkeit. Als unkundiger, »prastak», konnte er keinen Anspruch darauf machen, dem spitzfindigen Philosophieren der Rabbiner zu folgen, und konnte noch weniger im Einzelnen alle die Vorschriften und Gesetze befolgen, mit denen die Rabbiner den Weg der Frömmigkeit und Erlösung absteckten. Die äusseren Verhältnisse warfen den Schatten der Armut und Unsicherheit über sein Dasein. Es gab nichts, auf das er seine Zukunftshoffnungen setzen konnte, keinen Trost. Nur in der Welt der Religion konnte man die Trostquellen suchen. Da die Rabbinergelehrsamkeit den in doppelter Hinsicht Verarmten so wenig Erquickung und Trost zu geben hatte, war es psychologisch nicht merkwürdig, dass das Volk seine Erbauung und seine geistige Kost vielmehr bei den wandernden Maggidim und in allerhand Aberglauben suchte. Dies vermehrte nicht selten die Kluft zwischen dem Rabbinat und dem Volk. Aber keine Hoheitsansprüche und keine Gesetzesparagraphen konnten religiöse Sehnsucht und Bedürfnisse des Volkes eindämmen. Die gefühlbetonte Reaktion gegen alle Unterdrückung, äussere und innere, politische und religiöse, gegen Gemeindeoligarchie und Gesetzesstrenge wurde immer grösser. Wann und wie sollte man aus dem gegenwärtigen Elend erlöst werden? Sollte sich nie das Blatt der Geschichte wenden? Der Boden war bereit für die ekstatische Verkündigung der messianischen Bewegungen von dem bald kommenden Befreier und dem künftigen Reiche des Glückes. Die nie überwundene Angst vor neuen Leiden und Schrecken war eine überaus günstige Luft für diese schwärmerischen Bewegungen und Sekten. Selbst die Widerwärtigkeiten wurden im Zeichen der Erwartung und Hoffnung gedeutet. Die äusseren Leiden fasste man als Geburtswehen der messianischen Zeit auf. Bald würde die durchgreifende Um-

---

[1] Vgl. S. Bialoblotzki: EJ II S. 535 ff.

wandlung kommen, die das auserwählte Volk Gottes wieder aufrichten und es wieder zu Macht und Glück bringen sollte. Es erforderte nur einen starken und ausdauernden Glauben, um bereit zu sein, wenn der Messias kommen sollte. Wie ein lauer Frühlingswind verbreitete sich dieser Traum vom Glück und diese Stimmung dringender Glaubensbereitschaft. Psychologisch war es vielleicht für diese Juden der einzige Weg, auf dem sie sich vor der Verzweiflung retten konnten. — Was die politischen Katastrophen im Aeusseren fertig gebracht hatten, um die Grundmauern der polnischen Judenheit ins Wanken zu bringen, das erreichte von innen die lurianische Propaganda. Ḥaiim Vital Calabrese hat mit seiner Verkündigung, die im 17. Jahrhundert unablässig fortgeführt wurde, eine messianische Stimmung vorbereitet.[1]

Ihren katastrophalen Ausbruch fand diese psychologische Ueberhitzung im Sabbatianismus. Die lebhafte Verbindung, die in dieser Zeit zwischen den jüdischen Kolonien in verschiedenen Ländern bestand, machte jede Bewegung im Judentum zu einer Weltbewegung. Das schicksalsschwere Jahr 1648 bedeutet auch für Auftreten und Verkündigung des Sabbatai Zewis einen Wendepunkt. Von einer rein mystischen Erlösungslehre nach Aris praktischem Ḳabbalismus wurde sie zu einem politischen Messianismus. Die jüdischen Gefangenen, die von Polen nach der Türkei gebracht wurden, mussten notgedrungen mit der Athmosphäre ekstatischen Glaubens und gespannter Erwartung in Berührung kommen, die den Usurpator von Smyrna umgab.[2]

Schon früh erreichten auch die Wogen des Sabbatianismus die polnisch jüdischen Gemeinden. Der christliche Theolog aus Kiew, Goljatowsky, bezeugt dies in seinem um 1669 verfassten Werk »Der wahre Messias». Er erzählt von der Sturmwoge schwärmerischer Hoffnung, die das Gerücht vom »Schabsi-Zwi» in Polen, Litauen, Wolhynien und Podolien hervorrief. Viele Juden verliessen ihre Häuser und ihr Tagewerk. In strengem Fasten bereiteten sie sich auf den grossen Tag des Triumphes und der Rache vor. Kleine Kinder liess man ohne Nahrung und Aufsicht. In winterkalten Flüssen nahmen die Ekstatiker Reinigungsbäder unter lebhaftem gemeinsamem Gebet. Mit Hochmut betrachtete man die

---

[1] W. G. VII S. 47.
[2] W. G. VII S. 50.

Christen, die bald sehen würden, wie Gott sein eigenes Volk wieder aufrichtete.[1]

Auch unmittelbare Gesandtschaften von Polen stellten sich bei »Schabsi-Zwi» in Gallipoli ein. Im Sommer 1666 kamen zwei Gesandte, nämlich Jesaja, ein Sohn des Lemberger Rabbiners David Halevi, und Loeb-Herz, ein Verwandter des Krakauer Rabbiners Joël Sirkes. Es lag dem messianischen Kreise am Herzen, die Juden Polens für die Bewegung zu gewinnen. Es gelang Abraham Jachini, dem Mystikerverwandten des Sabbatai Zewis, und Samuel Primo, seinem nächsten Mitarbeiter, zusammen mit dem Meister selber die beiden Gesandten von der Echtheit der Ansprüche des Usurpators und der Gewissheit seines künftigen Sieges zu überzeugen. Diese Abgesandten wurden bei ihrer Heimkehr ausgezeichnete Agitatoren für die mystisch-politische Bewegung.[2]

Der klägliche und plötzliche Abbruch des Siegeszuges des Sabbatai Zewis vermochte in den erhitzten polnischen Judengemeinden nicht ebenso schnell einer nüchterneren Anschauung Platz zu machen. Die Leidenschaften, die erwacht waren und die Sinne in Bewegung versetzt hatten, liessen sich nicht ganz dämpfen. Der Rabbinismus und der grössere Teil der geistigen Aristokratie nahm zwar Abstand vom Sabbatianismus und bekämpfte dessen anhaltendes Nachklingen. Aber die psychologische Wirkung, die der Messianismus ausgelöst hatte, liess sich nicht auslöschen. Die äussere *ḥerœm*-Drohung hatte nur zur Folge, dass sich die Bewegung heimliche Wege suchte. Im Verborgenen hatte die Messiasmystik immer noch gegen Ende des 17. Jahrhunderts und im Anfang des nächsten Jahrhunderts in Polen begeisterte Anhänger. Noch bedeutsamer war, dass die Neigung, die ḳabbalistische Mystik zu erneuern, die den theoretischen Rahmen des Messianismus gebildet hatte, fortlebte und sich durch keine Verbote oder Verordnungen hindern liess. Die politischen Unruhen, sowohl der Haidamakenaufstand als auch der Siegeszug Karls XII., brachten zwar äussere Schwierigkeiten mit sich, die

---

[1] J. Meisl: Gesch. d. Juden in Polen II S. 165 f. Dubnow hat auf die Bedeutung hingewiesen, die Cromwells Puritanismus für die Ausbreitung des Chiliasmus zur Zeit des Pseudomessianismus des 17. Jahrhunderts hatte. W. G. VII S. 64.

[2] Wie oben gezeigt ist, gehörte von 1672—1699 Podolien zur Türkei, was die geistige Verbindung und den Austausch der Einflüsse noch mehr erleichterte.

dem Volke andere und konkretere Sorgen brachten als die sich verzögernde Ankunft des Messias,[1] dienten aber doch auch dazu, das Bedürfnis nach einer lichteren Traumwelt zu unterstreichen und die schimmernde Hoffnung auf wunderbare Rettung und schliessliches Glück am Leben zu erhalten.

Der Sabbatianismus pendelt nach Konversion und Tod des Sabbatai Zewis in neuer Richtung, von politischem Messianismus zu ausgeprägter Mystik. Jedoch hielt man zugleich an der Hoffnung auf die Wiedererstehung des Messias und auf den endlichen Sieg fest. Die Konversion war nur eine notwendige Phase der Erniederigung auf dem Wege zur Herrlichkeit.

Neue Verkünder standen auf, die sich zu Vertretern dieser Neubildung des Sabbatianismus machten, und fanden unter den polnischen Juden einen guten Boden für ihre Verkündigung. Abraham Cuenqui, Zaddok und Mordechai Moḥiaḥ Eisenstadt gehörten zu diesen polnischen Propheten des ausklingenden Messianismus.[2]

Noch grössere Bedeutung erhielten jedoch zwei andere Mystiker aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts, die beide in Polen wirkten, Ḥaiim Malach und Jehuda Ḥasid. Der letztere verkündete nicht nur Messianismus und Askese wie Ḥaiim, sondern zugleich die praktische Ḳabbala und den ekstatischen Erlösungsweg. Diese beiden gewannen nicht wenig Anhänger unter den Juden Polens. Auch nachdem die schwärmerisch in die Wege geleitete Auswanderung nach Jerusalem tragisch geendet hatte, hielt die Bewegung viele in ihren Banden.[3] Geheime sabbatianische Konventikel wurden gebildet und bestanden eine Reihe von Jahren in Galizien und Podolien. Ihre Mitglieder wurden vom Volksmund Schabsi-Zwinikes oder Schabsen genannt.[4] Die strenge Askese wurde mit einem seltsamen Lehrsynkretismus verbunden und konnte in gewissen Fällen in zügellosen Libertinismus überschlagen. Diese Ḥasidimgemeinden — Jünger des Jehuda Ḥasid — dürften eine gewisse Bedeutung für die spätere Ḥasidimbewegung im selben Jahrhundert gehabt haben durch ihre Aufrechterhaltung der lurianischen Mystik. Aber sie muss im Uebri-

---

[1] Graetz: Geschichte der Juden X S. 340 f.
[2] J. Meisl: Geschichte d. Juden in Polen II S. 166 ff.
[3] W. G. VII S. 190 ff.
[4] W. G. VII S. 192.

gen, was Entstehung und Entwicklung anbetrifft, scharf von dieser getrennt werden.

Die gegen den Rabbinismus gerichtete Stimmung des Volkes, und der Hunger nach anderem und mehr, als der Talmudismus geben konnte, warteten nur auf eine neue führende Persönlichkeit, um aufs Neue mit voller Macht auszuschlagen. Ein solcher Leiter des Volkes, wurde der um 1726 in Podoliens Grenzlande geborene Jakob Frank. Von seiner Kindheit an mit sabbatianischen Kreisen in Verbindung widmete sich Frank in reiferen Jahren kabbalistischen Studien und hielt sich einige Jahre in Smyrna und Saloniki auf, den damaligen Hauptsitzen des Sabbatianismus. Dort dürfte er mehrere Richtungen als die des Sabbatai Zewis kennen gelernt und Eindrücke davon empfangen haben. Die Luft der Mittelmeerländer war gesättigt von jüdisch-muhammedanischem Synkretismus.[1] Nachdem Frank 1755 nach Lemberg zurückgekommen war, verband er sich bald mit einem sabbatianischen Kreise dort und mit einem seiner führenden Männer, Löb Krysa von Nadworna. Der Kreis nahm Frank als seinen Leiter, Santo señor, an und anerkannte ihn als eine neue Inkarnation des Sabbatai Zewis, und zugleich als eine Person der göttlichen Dreieinigkeit neben dem göttlichen Urheber aller Dinge und der dritten Person der Gottheit, Šekina oder Matronita.

Die Sekte trat als Feind des Talmuds auf, und Frank stellte Zohar gegen Talmud. Dem asketischen Lebensprinzip gegenüber betonte Frank eine mystische Freiheitslehre, die zuweilen in erotischen, orgiastischen Libertinismus überschlug. Trotz der verwirrenden und an vielen Punkten mit dem Judentum ganz unvereinbaren Lehre, die Frank verkündete, gewann er in Podolien und Galizien eine nicht geringe Anzahl Anhänger unter dem armen, nach der Freude der Mystik durstenden Volke.

Der Frankismus wurde zwischen die Schilder des Christentums und des rabbinischen Judentums geklemmt. Nachdem seine Riten mit dem Matronitakult und dem sittlichkeitsverletzenden ekstatischen Tanz bekannt und von Aussenstehenden in der podolischen Stadt Lanzkoron beglaubigt waren, verhängte das Rabbinenkonklave auf einer Zusammenkunft in Brody 1756 das *ḥerœm* sowohl über den Frankismus als auch über den Sabbatianismus. Dem zufolge wurden die Mitglieder der Sekte dazu getrieben,

[1] W. G. VII S. 196.

Schutz bei der katholischen Kirche zu suchen. Bischof Nikolaus Dembowski in Kamenez liess das wohlbekannte Religionsgespräch in Lemberg zwischen Vertretern des Rabbinismus und Frankisten anordnen. Diese Disputation führte zur Anordnung von Talmudscheiterhaufen in mehreren Städten und zur Unterdrückung der gesetztreuen Juden. Der Schutz, den die Frankisten von der katholischen Kirche erhalten hatten, musste jedoch teuer bezahlt werden. Wie sich Sabbatai Zewi durch Abfall zum Muhammedanismus Sicherheit erkaufte, retteten sich die Frankisten ihrerseits als Konvertiten zum Christentum.[1]

Es war der Ḳahaloligarchie gelungen, die polnische Judenheit von einem fremden Ferment zu retten, das zur sozialen Auflösung des jüdischen Volkslebens hätte führen können. Aber es war ihr dagegen nicht gelungen, die Klassengegensätze zu überbrücken den breiten Volksschichten gegenüber, oder die dunklen Mächte zu beschwichtigen, die sich für das eigene Selbstbewusstsein und spontane Handeln des Volkes zu rühren begannen. Es war dem Rabbiner-Kollegium mit seinem *ḥerœm* gelungen, ein geistiges Gift zu entkräftigen und die reine überlieferte Gesetzesreligion zu schützen. Aber es hatte dagegen nicht vermocht, den Bedürfnissen des ungelehrten Volkes nach einer religiösen Verkündigung entgegenzukommen, die von den Ungelehrten angenommen werden und Trost in äusserer und innerer Not geben konnte. Die Seelen waren in Spannung. Sie waren hellhörig für Stimmen, die das Evangelium der Innigkeit verkündeten und einen Weg zeigten, auf dem auch ein *ʿam hā-'ārœṣ* Gott und Seligkeit erlangen konnte.

Wohl bereitet war das Erdreich für die Aussaat, die der einsame und ungelehrte Prediger aus den Karpathenbergen mit verschwenderischer Freude in das geistige Brachland der Ukraine säen sollte.

Um das Jahr 1736 trat der podolische Prophet Israel ben Elieser auf, der mit seiner neuen Betonung und Ausbildung der ḳabbalistischen Mystik die grösste Revolution des Jahrhunderts in der jüdischen Welt hervorrief. Gegen den Hintergrund der Geschichte und der geistigen Struktur der Ukraine wird die begierige Annahme dieser Bewegung des Ḥasidismus von dem Volke leicht erklärlich. In dem Vierteljahrhundert, wo Rabbi Israel der Bannerträger des

[1] J. Meisl: Gesch. d. Juden in Polen II S. 178 ff.; W. G. VII S. 201 f.

Ḥasidismus ist, gewinnt die Richtung ständig neue Anhänger, hauptsächlich in Podolien, aber durch die Jünger und die ihn besuchenden Rabbiner auch an anderen Orten. Die Dürre des Talmuds und der im Geheimen betriebene Ḳabbalismus bereiteten beide in ihrer Weise vor auf die Botschaft der vorbehaltslosen Innigkeit. Die Verschiedenheit des Volkscharakters der Juden in nördlichen und südlichen Distrikten trug auch dazu bei, dass der Ḥasidismus in Südosten Land gewinnt, während die Juden in Litauen noch die starre unvolkstümliche Pilpulmethode vertreten. Als später die ḥasidische Erweckung Litauen erreichte, wurde sie in diesen Gegenden bald nach dem Masse der intellektuellen Kultur umgemodelt, die das Kennzeichen dieses Gouvernements im Gegensatz zu den ungelehrten Juden der Ukraine war.

Die Verkündigung des Rabbi Israel wirkte mit faszinierender Macht. Als er starb, hatten sich kleinere Ḥasidimgruppen in verschiedenen ukrainischen Städten gebildet. Dennoch scheint der Stifter des Ḥasidismus weder bezweckt noch vermocht zu haben, seine Anhänger in geordneten Kreisen zu organisieren. Er begnügt sich damit, unberührt vom Rabbinerwiderstand die Freudenbotschaft und den mystischen Erlösungsweg zu verkünden.[1]

---

[1] Das Verdienst, den Ḥasidismus fest organisiert zu haben, gebührt dem nächsten Vertrauten des Rabbi Israel und seinem Nachfolger als Führer des Ḥasidismus, Dob Beer aus Mežiricz, mit dem Ehrennamen der grosse Maggid. Beer ist vielleicht nächst dem Stifter die bedeutsamste Gestalt des Ḥasidismus. Durch ihn und unter seiner Regierungszeit wurde das geistige Zentrum der Sekte nach Mežiricz, einer Stadt in Wolhynien, verlegt. Dadurch erhielt der Ḥasidismus in dieser Gegend schnell dieselbe Ausbreitung wie vorher in Podolien. In dem Masse wie Beer Gehör und blindes Vertrauen der Volksmassen gewann, gelang es ihm, für die von ihm vertieften und weiter ausgebildeten ḥasidischen Grundideen eine Anzahl Rabbiner zu gewinnen, wodurch der Bewegung ein Kraftzuschuss aus einer höheren und gebildeteren Volksschicht zugeführt wurde. Von den Gedanken und Grundsätzen, die durch Dob Beer in eigenartiger Weise und mit eigener Schärfe ausgebildet wurden, waren vor allem der sogenannte Ṣaddiḳkult, der in der späteren Geschichte des Ḥasidismus eine alles andere überschattende Bedeutung erhält.

Aus dem Kreise Dob Beers gingen die Ṣaddiḳim hervor, die in verschiedenen Schulen oder Strömungen den Ḥasidismus unter alle Juden Polens bringen. Die wichtigsten dieser Schulen sind die ukrainische und die weissrussische. Die erstere wird von R. Elimelek Lisensker, Levi Isaak Berditschewer und Nachum Tschernobyler u. a. vertreten, während die ersten und grössten Namen der letzteren Aaron Karliner, Mendel Witebsker

Die Anzahl der Ḥasidim beim Tode des Rabbi Israel wird auf zehntausend angegeben.[1]

und Sneur Zalman waren. Die Verfolgungen, denen der Ḥasidismus anfangs ausgesetzt war, verloren ihre Schlagkraft, einerseits durch den Verfall des *waʿad* (1764), der ein gemeinsames Auftreten gegen den Ḥasidismus verhinderte oder erschwerte, andrerseits durch die politische Teilung Polens und die darauf folgende Zersplitterung der Judenheit. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts ist der Ḥasidismus in Wolhynien, Podolien und dem Gebiete von Kiew fest verwurzelt. In den meisten Städten und Orten, wo es organisierte jüdische Gemeinden gab, waren die Ḥasidim in der Majorität.

Eine ausgeprägte Ṣaddiḳgestalt, und vielleicht dadurch würdiger als andere mit R. Israel verglichen zu werden, war R. Nachman Bratzlawer (gest. 1810). Ein Träumer und Dichter gewann er das Herz seines Volkes, und sein Gedächtnis ist seinen Glaubensgenossen besonders heilig. Eine Gruppe Ḥasidim wird noch immer nach ihm Bratzlawerḥasidim genannt.

Im Warschaugebiete wurde der Ḥasidismus besonders durch R. Israel Kozienitzer und Jaakob-Isaak Lubliner eingeführt, nach denen noch bestehende Ḥasidimgruppen genannt werden. In unserer Zeit dürften die Ḥasidim auf 100000 geschätzt werden. Gegen alle profane Aufklärung feindlich eingestellt, grenzen sie sich in der Ṣaddiḳgruppe gegen die Mitnagdim (nichtḥasidische Juden) ab und werden von diesen als Sektierer angesehen. Dennoch bilden sie in unseren Tagen den bedeutsamsten Teil der religiös aktiven Juden Polens und damit auch der heutigen religiösen Judenheit der Welt. Vgl. W. G. VII S. 221 ff.; Dubnow: Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes 1789—1914 I S. 318 ff.; Bogratschoff: Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus S. 34 ff.

[1] ShB. H. S. 137. Vgl. G. Ch. I S. 129 f., wo die Anzahl auf vierzigtausend angegeben wird.

KAP. III.

Ba'ale Šem und Ba'al Šem Ṭob.

A. Ba'al Šem.

Sein erstes Auftreten unter seinem Volke beginnt der prophetische Wundermann und Erweckungsprediger des Ḥasidismus, Israel ben Elieser, als der in geheimer Weisheit und Heilkunst Erfahrene. Er ist ein Ba'al Šem,[1] einer von den vielen, die sich in dieser Zeit der Weisheitsübung der praktischen Ḳabbala widmen. Wenn bezeugt wird, dass die Ba'al Šem-Gestalt nichts ungewöhnliches im jüdischen Volksleben der Ukraine im 17. und 18. Jahrhundert war, so ist das keineswegs zu verwundern. Durch die ganze Geschichte des Judentums unserer Zeitrechnung geht eine ununterbrochene Linie mystischer Frömmigkeit, deren volkstümlicher und praktisierender Vertreter der Ba'al Šem ist. Ihre Geschichte ist noch nicht ganz erforscht. Sie ist mit dem theoretischen Gnostizismus im Judentum verflochten. Hier und da, in der ganzen Geschichte des Judentums, sieht man jedoch einen Ba'al Šem auftauchen mit der Macht und dem Wissen über Lebende und Tote, die dem verliehen wird, der *šēm ham-mefōrāš*[2] richtig anwendet. Verschiedene

---

[1] »Mit dem Ausdrucke Baal = schem verbinden die späteren Juden jenen Begriff welchen die Griechen mit dem Worte Theurgos verbanden. Sie verstehen darunter einen Menschen, der mit Geistern in Verbindung stehet, und sie, ja selbst auch Gott, durch gewisse Ceremonien, als z. B. Räucherungen, Reinigungen, Aufschreiben, Aussprechen, oder auch nur im Sinne haben gewisser Worte, vorzüglich der verschiedenen Namen, welche die Kabbalisten Gott oder vielmehr seinen personificierten Eigenschaften, Midoth, beilegen, zur Ausführung seines Vorhabens oder Wunsches bewegen, und nöthigen Falls auch zwingen kann.« Peter Beer: Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden II S. 202 ff. Anm. 3.

[2] *šēm ham-mefōrāš*, der volle Name Gottes.

Zeiten haben verschieden günstige Bedingungen für seine Tätigkeit geschaffen. Zuweilen hat die äussere Unterdrückung die psychische Spannung im Judenvolke geschaffen, die die Sinne empfänglicher als sonst für diese Art Mystik machte. Die Tätigkeit des Ba'al Šem hat sich zu verschiedenen Zeiten verschieden gestaltet. Motiv und mystische Einstellung sind für sie alle zu allen Zeiten gemeinsam gewesen.

Vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus dürfte der Nachweis kaum genügen, dass ein Ba'al Šem Wunder, Zaubereiwesen und Magie aller primitiven Religionen vertritt. Die Feststellung, dass ein Ba'al Šem ein wundertätiger religiös wirksamer Medizinmann sei, dessen Amt fortlebte dank der zähen Reste aus der Vorstellungswelt der primitiven Religion, verhilft nicht zu einer tieferen geschichtlichen Perspektive. Ein Ba'al Šem lebt sein Leben in einem stark und eigenartig ausgebildeten Strome der jüdischen Religion. Die geistige Welt ist für alle jüdischen Mystiker ein unpersönliches System von Kräften und Ideen. Diese waren durch Uebung und bestimmte Einstellung wahrzunehmen. Aber nicht nur wahrzunehmen sondern auch zu erwerben. Dies ist wieder ein Kennzeichen für jüdische Mystik. Gott lässt seinen Geist über seinen Diener kommen. Dann redet dieser in heiliger Inspiration als Botschafter Gottes. Beim Mystiker kommt der Geist nicht über ihn. Er nimmt ihn in sich auf. Er opfert ein Stück seines Selbst in der Ekstase und Selbstentäusserung, um Raum für die neue geistige Kraft zu schaffen. Teilweise und immer vollkommener identifiziert er sich mit dem Geiste. Dadurch erhält er Macht und Möglichkeit. Er ist nicht ein Bote. Er ist die Botschaft selbst. Er ist der Mächtige, für den das Wunder nicht länger ein Wunder ist. Auf verschiedene Art und Weise tritt der Mystiker mit der übersinnlichen Welt in Gemeinschaft. Ein intellektueller Weg steht ihm durch Denken, Reflexion, Konzentration und Meditation offen. Dadurch werden die mystischen Systeme und Spekulationen geschaffen, die versuchen die Gemeinschaft zwischen der Sinnenwelt und der übersinnlichen Welt zu erklären. Aber der intellektuelle Erkenntnisweg weicht stets zur praktischen Konkretion ab. Der durch Denken und Spekulation wissend Gewordene wird nicht nur in seinem Verstande, sondern auch in seinem ganzen Wesen erleuchtet. Das Materielle in ihm wird vergeistigt, es wird immer mehr und vollkommener vergöttlicht.

Ein anderer Weg, mit den übersinnlichen Kräften in Gemeinschaft zu treten, ist der des Handelns, der praktischen Ausübung. Durch diese vergeistigt man die körperliche Welt und wird zugleich selbst immer mehr vergeistigt durch den täglichen und ständigen Verkehr mit dem übersinnlich Geheimnisvollen. Dieser praktische Weg zur Gemeinschaft mit dem Göttlichen tendiert seinerseits ständig zu dem gedankenmässigen System. Das Magische wird gleichsam im Rahmen spekulativer Begriffe und Vorstellungen verwirklicht. Es hat diese als Hintergrund und gibt ihnen Leben. Die Angelologie und Dämonologie geben den Licht- und Sefirot-Vorstellungen Konkretion, während sie zugleich selbst davon genährt werden. Es lässt sich leicht nachweisen, wie primitive Zauberei, verwickelte Magie und Dämonenbeschwörung älter sind als alle gnostischen jüdischen Systeme. Aber es ist von grösserem Interesse zu sehen, wie sie im Zeitrahmen der gnostischen Mystik keineswegs einander überwinden, sondern sich gegenseitig bedingen und jede in ihrer Weise den gemeinsamen Erkenntnisweg der Mystik darstellt. In beiden Fällen ist von Anfang an eine völlige Introversion vorhanden,[1] die, nachdem das kurze ekstatische Schauen oder Erleben beendet ist, weiter geführt und systematisiert wird, im Denken und in der Praxis. Gemeinsame Züge zwischen der jüdischen Mystik und den übrigen gnostischen Bewegungen der Antike hat Leisegang nachgewiesen, der sich auch mit diesen Begriffen und Erkenntniswegen beschäftigt hat.[2]

Die Ba'al Šem-Tätigkeit ist im Judentum ebenso alt wie die mystische Spekulation, die sich in der Ḳabbala sammelte und ihre späte Renaissance im Ḥasidismus erlebte. Sie lebt im Ḥasidismus fort und scheint diesen zu überleben.

Schon in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung dürfte sich die gnostische Spekulation im Judentum bemerkbar gemacht und den Rabbinismus erschüttert haben. Wir haben an diese Spannung durch Namen wie ben Asai und ben Soma erinnert.[3] Viele betraten wie R. 'Aḳiba das verlockende Pardes. Nicht alle kamen wie er friedlich und unverletzt davon zurück. Eine Auflockerung der kanonischen jüdischen Vorstellungen liegt selbst

---

[1] Mit der Terminologie von T. Andrae: Mystikens psykologi.

[2] H. Leisegang: Die Gnosis S. 1 ff.

[3] S. oben S. 23. Vergl. W. G. III S. 46 ff.

in der talmudischen Literatur vor. Um so leichter entstand bei den ungelehrten und kritischer Gedanken unfähigen *ʿammē hā-ʾāræṣ* Verwirrung. Leicht vermischten sich für sie Jenseits und Diesseits, Erde und Himmel, die Vollendung der Ewigkeit und die Herrschaft des irdischen Messias, himmlisches Gastmahl und irdisches Leviathan und gemästetes Kalb. Der Dualismus des Judentums ist in Gefahr. Zugleich werden dem Judentum ständig neue religiöse Vorstellungen aus der religiösen Welt anderer Völker zugeführt. Weissager und Traumdeuter waren im 6. Jahrhundert wegen ihrer Geschicklichkeit sehr beehrt. Die Dämonologie gedieh üppig. Sie erreichte und durchdrang auch die höheren Klassen. Agrat und Lilith erlangen die Herrschaft über die Sinne und finden willige und mächtige Diener.[1]

Die Magie wird in späteren Jahrhunderten, nicht zum wenigsten durch den Einfluss Saadias, zum Symbolismus umgebogen. Dadurch erhält die theoretische und theosophische Spekulation der Mystik eine Erneuerung. Damit verschwindet jedoch nicht die praktische Ausübung. Die in der geheimen Weisheit Erfahrenen gelten als *ṣaddīḳīm* und treten immer noch als Beschwörer und Wundertäter auf.[2]

Dasselbe was früher über die allgemeine geschichtliche Kontinuität der Mystik im Judaismus gesagt ist, kann also auch auf die primitive praktische Art angewandt werden, die wir hier zunächst im Auge haben.

Die Legenden hören nicht auf, die frommen Helden der Tradition zu bekränzen oder solche zu erdichten und sie der Geschichte der Frömmigkeit einzufügen.

Ein solcher Vertreter für die mächtigen *ṣaddīḳīm* ist R. Aaron aus Bagdad im 10. Jahrhundert. Von ihm weiss die Legende zu erzählen, dass er in Gaeta mit Hilfe des *šēm ham-meᵉfōrāš* gewaltige Wunder vollführte und behexte Kinder heilte. In Benevent merkte R. Aaron, dass der Vorbeter in der Synagoge den Namen Gottes ausliess, und erkannte daraus, dass er ein durch geheime Kunst von den Toten Erweckter war. Der Mann bekannte, dass er bei einer tödlichen Krankheit in Palestina von einem Beschwörer geheilt sei. Dieser hatte einen Zettel mit dem geheimnisvollen

---

[1] W. G. III S. 369 ff.

[2] a. a. O. III S. 535 ff.

Tetragramm in seinen Ellenbogen eingekapselt und damit dem Toten ermöglicht, auch nach dem Tode sein menschliches Dasein fortzusetzen. R. Aaron öffnete den Einschnitt und nahm den Zettel mit dem mächtigen »*šēm*» heraus, worauf der Synagogenvorbeter tot zu Boden fiel.[1] Die Legende zeigt, welche Tradition man dem magischen Wissen beilegte, das einige Jahrhunderte später seine grosse Blütezeit erleben sollte.

Aus dem 12. Jahrhundert kennt man solche Wundertäter auch unter den aschkenasischen Juden und hat in gewissen Fällen ihre Namen überliefert. Günzig hat sich die Mühe gemacht, eine lange Namenreihe zusammenzustellen und zählt Jehuda ben Samuel ha Ḥasid (1150—1217)[2] als einen der ersten, von denen die Literatur ausdrücklich sagt, dass sie Ba'al Šem genannt wurden. Dubnow meint, dass R. Jehuda ha Ḥasid und sein Jünger R. Eleasar von Worms mit ihren Arbeiten sowohl real als auch formal die Wiedergeburt der Ḳabbala vorbereitet haben.[3] Ein unmittelbares Zeugnis darüber, warum R. Jehuda den Namen Ba'al Šem trägt, besitzt man sonst nicht.

Wahrscheinlich wurde der Name Ba'al Šem nur solchen beigelegt, die eine Art magischer Tätigkeit ausübten, auch wo Legenden von ihrem Leben und ihrer Persönlichkeit nicht bewahrt sind. Andrerseits hat man genügend Aufzeichnungen, um feststellen zu können, dass die Ausübung der Magie hoch im Kurs stand und auch von anderen betrieben wurde als von denen, die den Ba'al Šem-Titel trugen. Nicht immer ist es eine niedere volkstümliche Art der Mystik, die sich diesen praktischen Ausdruck sucht. Das theoretische spekulative Interesse verbindet sich zuweilen mit reiner Magie. Schon der Philosoph Sabbatai Donnolo im 10. Jahrhundert dürfte aus seinen orientalischen Studien ein Interesse für die Ba'al Šem-Praxis bekommen haben, die sich wohl mit *jeṣīrā*-Kommentar und theologischen Deutungsversuchen von der gegenseitigen Wechselwirkung der Urelemente vereinen liess.[4] Die grossen Mystiker des 13. Jahrhunderts, die Banner-

---

[1] a. a. O. IV S. 186 f.

[2] Günzig gibt nach Luzatto als sein Todesdatum den 1. Adar 1216 an. I. Günzig: Die Wundermänner im jüdischen Volke. S. 22. Dubnow datiert 1217. W. G. IV S. 334 ff.

[3] W. G. IV S. 334 f.

[4] W. G. IV S. 185 ff.

träger des Ḳabbalismus, vereinen auch die theoretische und praktische Mystik. Abraham ben Samuel Abulafia ist einer von den grössten Vertretern dieser Richtung.[1]

Dass die Reihe der Ba'ale Šem nach dem ḳabbalistischen literaren Aufschwung des 14. Jahrhunderts nicht abgebrochen sein kann, liegt auf der Hand. Ein reicher Legendenkranz umgibt das Leben des Jehuda Liwa ben Bezalel, des Prager Rabbiners mit dem Ehrentitel »der hohe Löw», der ein Zeitgenosse Tycho Brahes war, und von dessen Golemwunder, Lichtvisionen und Gemeinschaft mit Engeln erzählt wird. Mit der ḳabbalistischen Strömung kamen auch Ba'ale Šem nach Polen. Elia ben Jehudạ Aron aus Cholm, der diesen Ehrentitel trug, scheint im 16. Jahrhundert unter den polnischen Juden gewirkt zu haben. Seine Seherkraft und Wundermacht lebten in der Ueberlieferung fort. — Günzig stellt es als wahrscheinlich hin, dass auch R. Adam »vun Wing», in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, enge Verbindungen mit Polen gehabt und dort einen Teil seines Lebens gewirkt habe. Sein Name und seine Gestalt sind darum von Interesse, weil die ḥasidische Legende ihn als den wundertätigen und prophetischen Rabbi hinstellt, der vor seinem Tode seinem Sohne den Auftrag anvertraute, einige Handschriften mit geheimen Weisheiten einem dem Sohne unbekannten jungen Manne, Israel ben Elieser, zu bringen. Diese ḥasidische Ueberlieferung ist also ein Versuch, Auftreten und Wissen des B'ešṭ zu erklären und beweist zugleich, dass man die B'ešṭ-Gestalt als ein vereinzeltes Unicum empfand, die in eine geschichtliche Perspektive eingefügt werden musste.

Aus der späteren Hälfte desselben Jahrhunderts kennt die Ueberlieferung Joel ben Isak Heilpern aus Samochtsch. Wie schon früher während der Kreuzzüge, in besonderen Verfolgungszeiten und in den jetzt und später wiederkehrenden pseudomessianischen Perioden günstige äussere Bedingungen für Verkündigung und Tätigkeit eines Ba'al Šem vorhanden waren, so sind die politischen Schicksale des 17. Jahrhunderts mit dem Heereszuge des Chmel-

---

[1] »Aus einer Stelle bei Abulafia (mitgeteilt von mir im 'Haëschkol', Bd. V S. 92) erfahren wir, dass es schon zu seiner Zeit (in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts) und lange vor ihm eine Reihe von solchen Schwärmern und Abenteurern gegeben hat, die das Prädikat »Baal Schem» teils von ihren wundersüchtigen Zeitgenossen erhalten und teils selbst sich beigelegt haben.» Günzig: a. a. O. S. 17 f.

nicky ein geeigneter Boden für einen podolischen Wundertäter. Was von diesem Joel Ba'al Šem I. erzählt wird, beleuchtet das Leben der ḳabbalistischen Propheten in den polnisch-ukrainischen Grenzgebieten. Günzig gibt eine Charakteristik von ihm: »Mit Begeisterung versenkte er sich in die abgrundtiefen mystischen Träumereien und führte ein einsames Leben, reich an Selbstpeinigungen und asketischen Uebungen aller Art. Bald geriet er in Verzückungen, hatte wunderbare Traumgesichte und verkündete sie als göttliche Eingebungen. Aber auch als Wunderarzt hatte er sich einen guten Ruf verschafft und wurde als solcher von der grossen Menge stets aufgesucht und zu Rate gezogen.»[1] Auch wird seine Fähigkeit bezeugt, jeden Augenblick zu sehen, was sich an einem weit entlegenen Ort zutrug. Vieles was also den Ba'ale Šem des ausgehenden 17. Jahrhunderts zugeschrieben wurde, kehrt später in den B'ešṭ-Legenden wieder, während anderes, z. B. die asketische Selbstpeinigung, bei B'ešṭ auf eine andere Ebene der religiösen Lebensführung verlegt wird.

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts werden unter den polnischen Ba'ale Šem Joel ben Uri Heilpern, Selig, Israel Kozienitzer u. a. genannt.[2] Eine Namenliste ist von geringerem Wert,

---

[1] Günzig: a. a. O. S. 44.

[2] Günzig: a. a. O. S. 48 ff. Ueber einen Joel Ba'al Šem äussert sich Maimon: »Er wurde durch einige glückliche Kuren, die er durch seine medizinischen Kenntnisse und Taschenspielerkünste bewerkstelligte, zu dieser Zeit sehr berühmt, indem er vorgab, dieses alles nicht durch natürliche Mittel, sondern bloss durch Hilfe der Kabbala Maschiith (die praktische Kabbala) und den Gebrauch der heiligen Namen bewerkstelligt zu haben. Auf diese Art spielte er in Polen eine sehr glückliche Rolle.

Er war auch auf Nachfolger in seiner Kunst bedacht. Unter seinen Schülern waren einige, die seine Profession ergriffen und sich durch glückliche Kuren und Entdeckung der Diebstähle berühmt machten.

Mit den Kuren ging es ganz natürlich zu. Sie bedienten sich der gewöhnlichen medizinischen Mittel, aber nach Taschenspielerart suchten sie die Aufmerksamkeit des Beobachters von diesen ab- und auf ihr kabbalistisches Hokuspokus zu lenken.

Die Diebstähle veranstalteten sie selbst oder entdeckten sie durch ihre überall verbreiteten Kundschafter.»

S. Maimon: a. a. O. S. 192 f. Der Hrsg. vermutet, dass der Name Joel Baalschem eine Verwechslung mit Israel Ba'al Šem Ṭob ist a. a. O. S. 495. Maimons Beschreibung ist mit seinem Bericht über die B'ešṭsche Sekte verbunden. Doch liegt keine Notwendigkeit vor, die Namenverwechslung vor-

auch wenn sie vervollständigt werden könnte. Typ und Tätigkeit ist von grösserem Interesse als die Träger des Namens. Man dürfte davon ausgehen können, dass auch in Polen weit mehr Personen diese Richtung vertraten, als die, denen die Ueberlieferung den Namen Ba'al Šem beilegte.

Wenn die Tätigkeit der Ba'ale Šem ursprünglich eine praktische Ergänzung der mystisch-gnostischen Spekulation war, die in der jüdischen Ḳabbala zusammenströmt, und sich oft in der selben Person vereinte, so findet mit der Zeit eine natürliche Verschiebung dahin statt, dass der Ba'al Šem der Vertreter der volkstümlichen, nicht durchaus gelehrten Ḳabbalisten wurde. Sein Wissen beruht nicht im wesentlichen auf Einsicht und Unterricht. Das innere Licht und die unmittelbare Gottesgemeinschaft ist ihm wichtiger. Die Ḳabbala ist immer der Hintergrund, ohne in den Einzelheiten verbindend und regelnd zu sein. Ein Geschlecht von Wundertätern und Sehern wächst aus den Schichten des Volkes auf. Sie genossen zuweilen die grösste Achtung und wurden im Geheimen und offen in Anspruch genommen. Zuweilen ist ihr Ansehen geringer, sind sie doch leicht angreifbar in ihrer auf unmittelbare Wirkung gestellten Praxis. Oft werden die polnischen Ba'ale Šem als Amulettvermittler, Exorzisten und kräuterkundige Gesundmacher ausgenutzt. Das prophetische Schauen und die Macht ihrer Gebete erbringen ihnen geringeren oder reichlicheren Lebensunterhalt durch die von den Hilfesuchenden erlegten *piḏjōnōṯ,* Lösegelder.

Viele Schwärmer und bewusste Betrüger dürften sich auch in das Gewand des Ba'al Šem gekleidet und dazu beigetragen haben, diese praktische Erscheinung des Ḳabbalismus in Verruf zu bringen. Nach 1650 kann man einen deutlichen Verfall in dieser Beziehung feststellen. Der Ba'al Šem ist im Begriffe, zu einem blossen Magiker herabzusinken, hinter dessen geheimen Kunststücken keine durchgeführte Anschauung steht.

Die naive Ehrlichkeit vieler dieser polnischen Ḳabbalisten bezeugt Salomon Maimon in seiner Jugenderinnerung an Simon von Lubtsch, der heilig erklärt wurde, nachdem er seine Sünde durch

auszusetzen. Für Maimon können die nahverwandten Richtungen in seiner Beschreibung ineinander übergegangen sein. Auf alle Fälle dürfte die gegebene Personencharakteristik besser auf einen Ba'al Šem als auf Ba'al Šem Ṭob passen.

freiwilliges Verhungern völlig ausgerottet hatte.[1] Deutlichere Züge eines Ba'al Šem tragen einige andere, über die Maimon auch Auskunft gibt: »Jossel aus Klezk nahm sich nichts geringeres vor, als die Ankunft des Messias zu beschleunigen. Zu diesem Ende tat er strenge Busse, fastete, wälzte sich im Schnee, unternahm Nachtwachen und dergl. Mit jeder Art dieser Operationen glaubte er die Niederlage einer Legion böser Geister, die den Messias bewachten und seine Ankunft verhinderten, bewerkstelligen zu können. (So hat ein gewisser Narr, mit Namen Chosek, die Stadt Lemberg, auf die er böse war, aushungern wollen, zu welchem Behuf er sich hinter die Mauern legte, um mit seinem Körper die Stadt zu blockieren. Der Ausgang dieser Blockade aber war dieser, dass er beinahe Hungers gestorben wäre, die Stadt aber vom Hunger nichts zu sagen wusste). Dazu kamen noch zuletzt viele kabbalistische Alfanzereien, Räuchereien, Beschwörungen und dergl., bis er zuletzt darüber wahnwitzig wurde, wirklich Geister mit offenen Augen zu sehen glaubte, jeden mit Namen nannte, um sich warf, Fenster und Oefen zerschlug, in der Meinung, dass dies seine Feinde, die bösen Geister wären (ungefähr wie sein Vorgänger Don Quixote), bis er zuletzt ganz abgemattet liegen blieb und nachher mit vieler Mühe durch des Fürsten Radziwill Leibarzt wiederhergestellt wurde.»[2]

B. Die B'ešṭ-Biographie.

In der langen Reihe der Ba'ale Šem bildet Israel ben Elieser aus Miedžybož einen eigenartigen Höhepunkt. Die Linie der Ba'ale Šem wird nicht abgebrochen. Sie wird zwar völlig umgebildet, aber in gewissem Sinne nur zufällig in seiner Person, um bald genug nach seinem Tode von ihrer sporadisch hohen Kurve auf dieselbe fortlaufende Ebene zurückzusinken wie vor dem prophetischen Auftreten des Israel ben Elieser.

Die biographische Hauptquelle für unsere Kenntnis des R. Israel, der von seinen Anhängern den Ehrennahmen Ba'al Šem Ṭob, verkürzt B'ešṭ, erhält, ist eine verhältnismässig frühe Gedächtnisschrift über ihn, die unter dem Titel *šibḥē hab-b'ešṭ* gesammelt ist. Diese Legendensammlung wurde zuerst 1815 in Kopyss in Mohi-

[1] Salomon Maimon: Lebensgeschichte, hrsg. von Jakob Fromer S. 168 f.

[2] a. a. O. S. 170.

lew gedruckt. Nach B'ešṭ's Tode lebten in mündlicher Ueberlieferung eine Reihe legendarischer Erzählungen über den Meister fort. Immer mehr solche Erzählungen entstanden und bildeten zuletzt eine üppige Legendenflora, deren Zweck war, den Propheten zu verherrlichen und als heilig hinzustellen. Aus diesem reichen Legendenkranz ist die *šibḥē* ausgewählt. Sie ist also als eine frühe Probe der frommen Dichtkunst der Ḥasidim aufzufassen und nicht als eine erschöpfende geschichtliche Schilderung. Genaue biographische Aufzeichnungen sind zweifellos der Grundstock der Legenden. Sie müssen jedoch mit kritischer Vorsicht von ihrer Umhüllung befreit werden. Die Ḥasidim können noch heute neue Wunder und Abenteuer um Leben und Person des Meisters dichten. Dass diese in unvereinbarem Gegensatz zu anderen Legenden und ihren Aufzeichnungen stehn, stört die fromme Erbauung nicht. Ueberhaupt ist die Legendendichtung ein kennzeichnender und eigenartiger Zug im ḥasidischen Frömmigkeitsleben. Man verlangt nicht einmal von den Gläubigen das Führwahrhalten des geschichtlichen Vorganges, den die Legende enthält oder darstellt. Die Historizität ist untergeordnet. Ein derartiges Verherrlichen des B'ešṭ und späterer Ṣaddiḳim gehört zu den liebsten Beschäftigungen der Ḥasidim. Im Dunkel des Sabbatabends im Ḥasidim-»stübel« oder in der Einsamkeit der Nacht zu Hause kann sich der Ḥasid dieser Form der Dichtung widmen und neue Wunder oder seltsame Begebenheiten schaffen, um sie der Geschichte des Meisters oder einem seiner Ṣaddiḳim hinzuzufügen. Man erfindet neue Geschichte und ist sich selbst ihres geringen Wahrheitswertes bewusst. Die Heldendichtung ist ein Ausfluss der glühenden Phantasie eines Volkes, das durch äussere Not und Unterdrückung gezwungen wurde, seine schöpferische Fähigkeit in die Welt der Poesie zu verdrängen.

Doch werden die *šibḥē hab-b'ešṭ* von den Ḥasidim nicht als gleichwertig mit späterer Legendenbildung aufgefasst. Sie sind für grosse Scharen ein lebendiges und heiliges Buch. Ḥasidim haben sie gern in ihrem Besitz und in ihrer Nähe. Sie sind in einer grossen Anzahl von Auflagen gedruckt, sowohl in hebräischem als auch in jiddischem Text. Beim Lesen der *šibḥē* spürt der Ḥasid, dass B'ešṭ lebt und ihm nahe ist.

Von den Rabbinern wurde dies Buch sehr verschieden beurteilt. Mit Verachtung und Widerstand begegneten ihm die Mitnagdim-

Rabbiner, während andere seine Grösse und Bedeutung anerkannten. Für das Urteil der Ḥasidim ist bezeichnend, was ein Ṣaddiḳ von Nischīz äusserte, dass er im Allgemeinen den Erzählungen über Ṣaddiḳim nicht glauben wolle, da er wisse, dass sie oft erdichtet seien. Dagegen glaube er, was von B'ešṭ erzählt würde. Denn wenn auch nicht alles so stattgefunden habe, wie es erzählt sei, so sei es doch gewiss, dass B'ešṭ in gleicher Weise gehandelt und alles so ausgeführt haben könne.[1]

Die Legenden der *šibḥē* schildern Leben, Tätigkeit, Wunder, Anhänger und Hinscheiden des B'ešṭ. Zu Anfang jeder Legende wird angegeben, woher sie stammt. Durch diese Notizen kann man eine Anschauung von dem Jüngerkreis gewinnen, der sich zunächst an B'ešṭ anschloss und von dem die Legenden mündlich überliefert wurden. Nach diesen Angaben sollen Quellen der *šibḥē* sein: 1. B'ešṭ's Jünger der ersten und zweiten Generation, 2. andere treue Ḥasidim, 3. Augenzeugen und solche, die von Augenzeugen informiert sind, 4. anonyme Ueberlieferung.

Die nächsten Jünger, die die Legenden ueberliefert haben, sollen sein: R. Jacob Josef Kohen; R. Beer ha Maggid; R. Nachum Tschernobyler; R. Alexander, Sofer; R. Zwi, Sofer; R. Arje Leib ha Mochiach; R. Nachman aus Horodenka; R. Pinchas aus Kuritz; R. David Perḳes; R. Zeeb Qīzīs; R. Geršon Kutower; R. Nachman Qoswer; R. Mikael aus Zlotsow; R. Sm'elḳe und R. Pinchas, R. Zusia und R. Elimelek und der Rabbiner aus Spetubḳe; R. Mose Q'eds; R. Mose aus Qetub; R. Jechiel Mikael aus Qowla; R. David aus Mikelaiew; R. Mendel Witebsker; R. Levi Izchak Berditschewer; R. Aaron Karliner und R. Mendel aus Bar.

In der Kopyssauflage ist der Name des Herausgebers nicht angegeben.[2] Den Druck der *šibḥē* in dieser ersten Ausgabe besorgte Israel Joffe.[3] Da Joffe zu der Ḥasidimgruppe des Šneur Zalmans gehörte, hat man Grund, auf diesen den Ausdruck des Vorworts zu beziehen, dass er es »aus dem Munde seines Herrn gehört habe».[4] Der Kopyssrabbiner, der die Erlaubnis zur Aus-

[1] S. A. Horodezky: *šibḥē hab-b'ešṭ, mābō* S. 20.

[2] Eine Analyse der Entstehung der *šibḥē* ist zuletzt von dem unermüdlichen Forscher S. Dubnow gegeben in G. Ch. I Beil. II S. 313. Das Vorwort des Verfassers findet sich hier teilweise abgedruckt.

[3] S. Dubnow in Woschod 1888, V—VI S. 117.

[4] Der Meister, auf den der Buchdrucker der Originalauflage hinweist, ist mit grosser Wahrscheinlichkeit Šneur Zalman. Dubnow betont nicht

gabe des Buches erteilte, war aller Wahrscheinlichkeit nach auch ein ḥabadḥasid. Man ist doch nicht ganz in Unkenntnis darüber, wer als der ursprüngliche Herausgeber der Šibḥe gewirkt hat. Dieser verbirgt zwar seinen Namen, weist aber auf seinen namengegebenen Schwiegervater R. Alexander, Sofer, hin. B'ešṭ's Kwittelschreiber R. Alexander war Schwiegervater des Dob Beer aus Linz. [1] Man kann also mit ziemlicher Bestimmtheit annehmen, dass dieser der Herausgeber des Legendenkranzes war. Beer hat jedoch nicht selber das Buch zum Druck befördert. Bei der Herausgabe der *šiḇḥē* war Beer schon 43 Jahre tot. Das Manuskript war auf seiner Wanderung von Hand zu Hand in den Besitz Joffes gekommen. Als dieser merkte, wie sehr man die mündliche und schriftliche Wiedergabe der B'ešṭ-legende wertschätze, entschloss er sich, Beers Werk drucken zu lassen. Horodezky gibt an, dass Joffe die Legenden mit grosser Freiheit behandelte und umgruppierte.[2] Obwohl der Kopyss-Rabbiner in seiner Erlaubniserteilung unter *ḥerœm*-Drohung Joffe das Ausgaberecht der *šiḇḥē* für die Zeit von sechs Jahren vorbehalten hatte, erschien ein halbes Jahr nach der ersten Ausgabe eine neue Auflage in Berditschew. Auch diese erhielt die Lizenz der Rabbiner in dreifachem Masse mit der Begründung, dass die Kopyssausgabe mit gewissen schwer zu deutenden Geheimnissen nicht genügend vorsichtig umgegangen sei. In der Berditschewausgabe ist der Name des Verfassers oder Redakteurs, Dob Beer aus Linz, angegeben. Hier erwähnt auch der Herausgeber R. Jehuda Leb, dass R. Beer ihm vor seinem Tode den Auftrag gegeben habe, das Buch zu redigieren und zu ordnen. Ob dies eine später hinzugefügte Verteidigung der Ausgabe der schon stark beachteten und gesuchten Sammlung ist, lässt sich kaum entscheiden. R. Jehudas Eingeständnis, dass zwischen Dob

---

ohne Grund, dass der nüchterne Sinn dieses Šneur für den geschichtlichen Kern der Legenden bürgte. a. a. O. S. 118. In der Kopyssausgabe sind die ersten Blätter von Joffe nach der mündlichen Ueberlieferung herausgegeben, die er unmittelbar von Šneur Zalman empfangen hatte, aber die Fortsetzung des Buches gründet sich auf Handschriften, die Joffe zugänglich waren. In vielen solcher Handschriften hatte sich die Ueberlieferung sicherlich kodifiziert, ehe die Legendensammlung in Kopyss zum Druck befördert wurde. G. Ch. I S. 315.

[1] S. Dubnow in Woschod 1888 V—VI S. 113 ff.

[2] ShB. H. *māḇō* S. 33.

Beers Tod und der Berditschewer-Ausgabe viel vom Werke des Dob Beers verloren gegangen sei, stellt R. Jehudas Verantwortungsgefühl für den Willen des Vaters in kein helles Licht.

Beide *šiḇḥē*-Auflagen des ersten Ausgabejahres hat man dadurch zu unterscheiden gesucht, dass man die erstere für mystischer bestimmt, die letztere für rationalistischer gefärbt hält.[1]

Die Verleger der späteren Auflagen benutzten die Original-Ausgabe von Kopyss oder Berditschew, die ihnen am leichtesten zugänglich war. Eine dritte Auflage wurde anderthalb Jahr später nach der Kopyssausgabe in Hrobšow herausgegeben. 1850 kam die Zilqowauflage nach dem Berditschewertyp heraus. Die Zwischenzeit hat mit grösster Wahrscheinlichkeit eine grosse Anzahl Auflagen gebracht, obwohl sie nach polnisch-jüdischer Sitte weder Druckjahr noch Druckort angeben. Die Lwowauflage von 1906 folgt dem Kopysstyp. Sie ist nicht vollständig, obwohl sie den Anspruch darauf macht.[2]

Horodezky hat sich um eine neue und vollständige Kopyssauflage verdient gemacht. Die Systematisierung und Umgruppierung der Legenden, um die er sich dabei bemüht hat, macht jedoch das Buch nicht sehr anwendbar, da das Inhaltsverzeichnis fehlt.

Um einen Eindruck von den Legenden zu haben in der Form, wie sie ihren faszinierenden Einfluss auf die Volksmassen gehabt haben, kann man auf eine der vielen, oft undatierten jiddischen

---

[1] Diese Auffassung dürfte u. a. auf einen Ausdruck in einer der Approbationen der Berditschewer Ausgabe zurückzuführen sein, die von dem Litauer Prediger Meir Halevi geschrieben ist. Die Berditschewer Auflage schliesst ein B'eštzitat aus: 14 Jahre bin ich von Bett getrennt gewesen *(pārūš),* und mein Sohn Heršele wurde geboren *'al pī haddibbūr.* Horodezky führt an, dass dies der hauptsächlichste Unterschied zwischen den Auflagen sei. *šiḇḥē hab-b'ešṭ, māḇō* S. 34. Dubnow weist darauf hin, dass beide Auflagen von 1815 im Uebrigen Blatt für Blatt so gleich sind, dass sie sich augenscheinlich desselben Druck- und Typensatzes bedient haben. G. Ch. I S. 317 f.

[2] Dubnow gibt nach dem 1816 in Galizien von einem anonymen, dem Kreise Joseph Perls angehörenden Verfasser geschriebenen Buche »Das Wesen der Sekte Chassidim» fünf verschiedene Auflagen der *šiḇḥē* aus den Jahren 1814—1816 an: »in Kopust, in Berdiczow, in Laszczow, in schlecht hebräischer Sprache, und in Ostroh und Laszczow zwei Auflagen in der jüdisch-deutschen Mundart». G. Ch. I S. 319.

Auflagen zurückgehen. Als Korrektiv kann in diesem Falle die Originalausgabe benutzt werden.[1]

Trotz der relativ kurzen Zeitperiode, die uns von B'ešṭ's Auftreten trennt, sind wir also nur dürftig gestellt hinsichtlich biographischer Nachrichten von authentischem Charakter. Die besonderen Bedingungen, unter denen B'ešṭ gelebt hat, erklären diesen Umstand. Um ein biographisches Bild von B'ešṭ zu gewinnen, ist man also darauf angewiesen, die geschichtlichen Tatsachen aus der Hülle der Legenden herauszuschälen.[2] Das biographische Bild wird natürlich hierdurch dürftig und besonders schwankend. Für den Zweck, den diese Untersuchung verfolgt, dürfte diese Dürftigkeit jedoch weniger nachteilig sein. Es liegen völlig ausreichende Tatsachen über B'ešṭ vor, um zur Orientierung und zum Hintergrund von Inhalt und geschichtlichem Milieu der b'ešṭschen Prinzipien zu dienen. Vielleicht sind auch die Religions-Historiker nicht allzu kühn, die da glauben, dass die Legenden über einen Religionsstifter oft grösseres Recht auf Beachtung verdienen und grösseren Wirklichkeithintergrund haben, als man ihnen im Allgemeinen zuzugestehen wagte. Eine zu weit getriebene Vorsicht kann die Perspektive unnötig verkürzen.

Eine Spezialuntersuchung der B'ešṭbiographie ist von Salomon Dubnow unternommen und nach ihm von einer Reihe von Forschern auf dem Gebiete des Ḥasidismus. Nur eine geringe Anzahl neuer Notizen war jedoch zu gewinnen. Die Lebensgeschichte Salomon Maimons ist schlechterdings in ihrer Art die einzige zeitgenössische Schilderung des ḥasidischen Milieus. Trotz Maimons offensichtlicher Irrtümer an einzelnen Punkten dürfte seine Schilderung eine geschichtliche Quelle ersten Ranges sein.

Der Wert der *šiḇḥē* liegt darin, dass sie aus dem nächsten Jüngerkreis des B'ešṭ stammen. Sie sind zweifellos in hohem Masse charakteristisch für ihre Verfasser. Sie sind ein unzweideutiger Beleg dafür, wie die Ḥasidim B'ešṭ von der ersten Zeit an

---

[1] Horodezky: *šiḇḥē hab-b'ešṭ*. Der Verf. macht in seiner Einleitung einen Vergleich zwischen den *šiḇḥē hab-b'ešṭ* und den *šiḇḥē hā-'ᵃrī*, der nicht ohne Interesse ist, auch wenn die Parallelität an gewissen Punkten zu weit getrieben zu sein scheint. S. 24.

[2] Dass sich ein geschichtlicher Kern hinter den Legenden verbirgt, wird durch die Hinweise bestätigt, die auf geschichtlich dokumentierte Ereignisse wie den Ritualmord in Saslawl und den Haidamakenüberfall gemacht werden. Vgl. G. Ch. I S. 318.

auffassten. Das Bild von B'ešṭ, das die *šibḥē* hier zeichnen, ist dasselbe, das die Menge der Ḥasidim von ihrem Meister gehabt hat und immer noch hat. In dem Masse wie B'ešṭ Einfluss auf andere gehabt und ihnen seine neue Anschauung aufgezwungen hat — und nur in dieser Beziehung ist er hier Gegenstand der Beachtung — dürfte die Biographie der *šibḥē* von grösster Bedeutung sein.

Ein geeignetes Verfahren, sich die Gestalt des B'ešṭ klar zu machen, dürfte sein, zuerst solche Tatsachen zusammenzustellen, denen man geschichtlichen und biographischen Wert beimessen kann, und darauf die Legenden Proben vom Gedächtnis der frommen Anhänger geben zu lassen.

B'ešṭ wurde um 1700 in einem kleinen Ort an der Grenze zwischen Podolien und der Walachei geboren.[1] Die Eltern waren zur Zeit seiner Geburt schon alt und dürften gestorben sein, als Israel noch ein kleines Kind war. Wenigstens scheint es sicher, dass der Vater während der Jugendzeit des Sohnes nicht mehr gelebt hat. Der alte Elieser war ein frommer Mann in armen Verhältnissen und sicherlich von sehr geringen Kenntnissen. Nach dem Tode des Vaters nahmen sich andere des Knaben Israels an und brachten ihn in eine Schule der damals unter den Juden üblichen Art.[2]

---

[1] Die Datierungen im Leben B'ešṭ's sind nicht ganz zuverlässig. Die meisten Biographen scheinen sich mit der Angabe begnügt zu haben, die Graetz in seiner Geschichte der Juden macht. Dubnow hat nachgewiesen, wie Graetz zu seiner Angabe gekommen ist und wie unsicher sie ist. Woschod 1888 V—VI S. 124 ff. Vgl. W. G. VII S. 216 f. Man dürfte zu keiner sicheren Datierung der Geburt B'ešṭ's gelangen als um 1700.

Als Geburtsort wird Okup angegeben (Dubnow, Buber, Bogratschoff u. a.). Günzig a. a. O. S. 50 u. a. glauben als Geburtsort »Tluste bei Okup« angeben zu können. Da Okup der bekanntere Ort war, kann dies erklären, warum dieser Name von der Ueberlieferung bewahrt ist anstelle des nahebelegenen, weniger bekannten Ortes. G. Ch. I S. 78 f.

[2] Über den Durchschnittstyp der jüdischen Schulen in dieser Zeit erzählt Salomon Maimon: »Die Schule ist gemeiniglich eine kleine Rauchhütte, und die Kinder sind teils auf Bänken, teils auf blosser Erde zerstreut. Der Lehrer, im schmutzigen Hemd auf dem Tisch sitzend, hält zwischen den Beinen einen Napf, worin er mit einer grossen Herkuleskeule Schnupftabak reibt und zugleich sein Regiment kommandiert. Die Unterlehrer exerzieren jeder in seinem Winkel und beherrschen ihre Untergebenen, ebenso wie der Lehrer selbst, ganz despotisch. — Hier werden die Kinder von Morgen bis Abend eingekerkert und haben gar keine Freistunden, ausser am Freitage und am Neumond einen Nachmittag. Was das Studium selbst betrifft, so wird

Hier zeichnete sich Israel weder durch besonderen Fleiss noch durch Aufmerksamkeit aus. Oft blieb er dem Schulunterricht fern und brachte stattdessen die Tage in Einsamkeit und Träumerei in Wald und Feld zu.[1]

In etwas älteren Jahren erhielt er eine Anstellung als »Belfer», d. h. als Gehilfe an der Schule. Seine Arbeit bestand jedoch nicht in der Erteilung von Unterricht, sondern seine hauptsächliche Beschäftigung war, die Kinder zu sammeln und sie zur Schule und wieder zurück zu bringen. Diese Aufgabe führte er mit Liebe und Interesse aus, sang frohe Lieder mit ihnen und lehrte sie die wichtigsten Gebete und Responsorien. Einige Jahre später ist er als Diener an einem *bēṯ ham-miḏrāš* angestellt. In diesem Dienst kam er mit der ḳabbalistischen Spekulation in Berührung und widmete sich im Geheimen einem eifrigen Studium derselben. Hierauf deuten die Aussagen der Legende, dass er durch sein seltsames Benehmen Aufmerksamkeit erregte. Durchwachte Nächte machten ihn für seinen Dienst an den Tagen unlustig und weniger tauglich.

wenigstens das Lesen der hebräischen Schrift noch ziemlich ordentlich erlernt. Hingegen geht es mit der Erlernung der hebräischen Sprache ganz seltsam zu. Grammatik wird in der Schule nicht traktiert, sondern diese muss ex usu, durch Uebersetzung der heiligen Schrift erlernt werden.» a. a. O. S. 98. Die strenge Disziplin von seiten des Lehrers wird auch erwähnt: »Er behandelte seine Untergebenen mit einer unerhörten Grausamkeit, peitschte sie um das mindeste Vergehen bis aufs Blut, riss nicht selten Ohren ab und schlug Augen aus». a. a. O. S. 97.

[1] Horodezky will diese Züge der B'eštbiographie verwenden, um einen pantheistischen Zug in der Gottesanschauung des erwachsenen Mannes zu erklären: »Und den er zwischen Gottesfürchtigen und Frommen nicht gefunden hatte, zwischen Gelehrten und Pilpulisten — zwischen den Bäumen und Gräsern, zwischen den Sträuchern und Blumen fand er ihn. Aus ihnen lernte er Gott erkennen: den Gott der Natur, den Gott der Welt, den Gott der ganzen Schöpfung.» S. A. Horodezky: Religiöse Strömungen im Judentum S. 57. Dass B'ešṭ ein empfindliches Temperament gehabt hat und für die Gesundheit und Schönheit der Natur empfänglich gewesen ist, braucht nicht bezweifelt zu werden. Dass der Schulknabe Israel ben Elieser auf seinen Streifzügen sein Gottesbild geschaffen hätte, ist jedoch eine übertrieben gewagte und leichtsinnige Schlussfolgerung. Sein Gefühl für die Natur kann eine bedeutend banalere und naheliegendere Ursache gehabt haben. Vgl. S. Maimon, der von seinen eigenen Ferienreisen und denen seiner Brüder aus der Schule nach Hause erzählt: »Die Befreiung von der Schule und der Anblick der schönen Natur, die sich um diese Zeit in ihrem besten Schmuck zeigt, entzückte uns so sehr, dass wir dadurch auf allerhand mutwillige Einfälle gerieten.» a. a. O. S. 100.

Die Ḳabbala war in dieser Zeit auch in dem Sinne eine geheime Weisheit, dass man sie nicht offen zu studieren oder zu verkünden wagte. Die schweren Rückschläge, die die pseudomessianischen Bewegungen mit sich gebracht hatten, hatten die Rabbiner misstrauisch gegen jede Schwärmerei gemacht, auch wenn viele von ihnen selbst ḳabbalistische Studien trieben.[1] Nichts widerspricht der Annahme der — weitläufig ausgeschmückten — Angaben der Legenden, dass ein von anderem Ort kommender Kabbalist heimlich B'ešṭ in dieser Zeit in die Lehren Lurias eingeweiht habe. Es dürfte für die Zeitlage auch charakteristisch sein, dass dieser Schimmer von Mystik, der sein Auftreten und Studium umgab, ihm jetzt schon ein gewisses Ansehen als Heiliger verschaffte. Was die Legende von seiner Gemeinschaft mit einem reichen Fremden und von geheimnisvollen Experimenten mit diesem erzählt, zeigt, dass die Ueberlieferung schon in diese Periode seines Lebens eine beginnende Ba'al Šem-Tätigkeit verlegt und in keiner Weise zu verbergen sucht, dass er solche ausgeübt habe.

Als B'ešṭ ungefähr 20 Jahre alt war oder vielleicht noch einige Jahre jünger, kam er nach Brody in Ost-Galizien und wurde auch dort allmählich als ein weiser und gerechter Mann, mit Kentnissen in geheimen Dingen geachtet. Er dürfte auch aufgesucht und in allerlei Dingen als Ba'al Šem um Rat gefragt sein. In Brody verheiratete er sich mit der Schwester eines Rabbiners.[2] Diese Verheiratung bestätigt, dass er irgendwie Beachtung gefunden hatte, obwohl seine wirklichen Kenntnisse im Talmud wie auch in der Ḳabbala mangelhaft gewesen sein dürften.

Mit seinem Schwager R. Geršon, der nach dem Tode seines Vaters das Oberhaupt der Familie war, gerät B'ešṭ jedoch bald auf gespannten Fuss. Er hat die Bücher-Bildung nicht aufweisen können, die sonst allein den Mangel an Reichtum beim Einheiraten in eine Rabbinerfamilie überbrücken konnte. Da sich B'ešṭ und

---

[1] S. Dubnow in Woschod 1888 V—VI S. 131.

[2] Nichts widerspricht der Richtigkeit der Legenden-Angabe, dass B'ešṭ die Zuneigung seines künftigen Schwiegervaters durch schlagfertige Diskussionseinwürfe in einer religiösen Streitfrage gewonnen habe. Die Legende erzählt auch, dass diese beabsichtigte Verheiratung bis nach dem Tode des Schwiegervaters geheimgehalten wurde. In der hinterlassenen *t^enā'īm*-Urkunde seines Vaters fand R. Geršon zu seinem Erstaunen, dass seine Schwester einem Manne versprochen war, der keine Titel hatte, also wahrscheinlich einem Ungelehrten.

Geršon nicht einigen konnten, zog B'ešṭ von Brody fort, verschaffte seiner Frau eine Wohnung und ernährte sich damit, dass er Fuhren in den Karpathenbergen übernahm. Die einsamen Jahre, die B'ešṭ in den Bergen zubrachte, haben eine entscheidende Bedeutung für sein späteres Leben und seine Entwicklung gehabt. Seine Tätigkeit in der folgenden Eremitenzeit ist dunkel und verborgen. Sucht man in B'ešṭ's eigener Lebensbeschreibung nach den Punkten, wo sich frühzeitig Einflüsse für seine religiösen Prinzipien geltend gemacht haben können, muss man neben den nächtlichen Studien im *bēṯ ham-miḏrāš* in seiner Jugendzeit diese Periode seines Daseins beachten. Die Legende hebt hervor, wie sehr der Ort, an dem er sich aufhielt, für Kontemplation und mystische Andachtsübung geeignet war. Dubnow, Bogratschoff und andere Biographen betonen auch, was er hier in der Einsamkeit einer wilden und schönen Natur erlebt hat. Sicherlich darf die Bedeutung dieses äusseren Milieus nicht unterschätzt werden. Auch darf man die besondere Temperamentsbetonung bei B'ešṭ nicht übersehen, die ihn mehr als andere für Eindrücke und für eine lebensbejahende religiöse Auffassung empfänglich machen konnte. Aber auch anderes mag ihm begegnet haben und auf seinen Sinn und seine religiösen Prinzipien eingewirkt haben als die einsamen majestätischen Bergesspitzen der Karpathen.

Bogratschoff rechnet damit, dass diese Eremiten-Periode übervoll von Eindrücken und Ueberlegungen gewesen sei, die nicht allein von seinen Ba'al Šem-Experimenten und lurianischen Studien im Šūl in Okup herrühren können.[1] Er nennt den Sabbatianismus als einen wahrscheinlichen Einfluss, worin »die Ursache seiner geheimen Vorbereitungen zu suchen (ist), die mehrere Jahre seines einsamen Lebens in Anspruch genommen haben, bevor er sich zur öffentlichen Tätigkeit entschloss».[2] Einen näheren Beweis liefert Bogratschoff in dieser Frage nicht.

Während seines Lebens in den Bergen scheint B'ešṭ die asketische Lebensführung des Lurianismus beibehalten und sich in geistiger Disziplin und genauer Beobachtung der rituellen Gebräuche geübt zu haben. Er wandte die *miḳwā* fleissig an und trug am Sabbat weisse Kleider.

---

[1] »šūl» = ḥasidisches Bethaus, Lehnwort, das deutsche Wort Schule.

[2] Chr. Bogratschoff: Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus. S. 10.

Nach einem siebenjährigen Leben der Entbehrungen kehrte er in dichter bebaute Gegenden zurück und liess sich nicht weit von Prut nieder. Auch hier setzt er sein einsames Leben fort, suchte Häuser, Dörfer und Menschen nur auf, wenn er durch seine Erwerbstätigkeit dazu gezwungen war, und verbrachte seine Hauptzeit in Gebet und Meditationen. Die Angabe, dass er zum Aerger seines Schwagers die Ḳabbala studierte, stimmt wohl mit seinem übrigen Bild überein. Während seine Frau, dank der Hilfe ihres Bruders, ihren und der Familie Lebensunterhalt durch Gastwirtschaft verdiente, hielt sich B'ešṭ in einer Waldhütte auf, die er sich errichtet hatte, um sich in Ruhe Gebeten und Studium zu widmen.[1]

Später liess er sich in Tousst nieder,[2] wo er sich in der grössten Armut als Lehrer durchschlug. Seine gelegentliche Weigerung, sich der Kranken, die zu ihm gebracht wurden, anzunehmen oder einen Besessenen zu heilen, deutet darauf hin, dass er für solche Praxis bekannt und wegen dieser Heilkunst aufgesucht wurde. Als er sein 36-stes Jahr vollendet hatte, offenbarte er seine Berufung, die er in sich fühlte. Er gab seine Lehrertätigkeit auf, um sich ganz der Ba'al Šem-Tätigkeit und religiöser Verkündigung zu widmen. Seit dieser Zeit hat er nach Angaben der Legende einen Kwittelschreiber bei sich.

Eine neue Periode beginnt im Leben B'ešṭ's. Er tritt als wundertätiger Arzt auf, als Geisterbeschwörer, als Amulettspender und wandernder Prediger. Er macht aus seiner Macht und seiner Weisheit nicht länger ein Geheimnis. Diese Erwerbsart B'ešṭ's in dieser Zeit seines Lebens beweist nicht notwendig, dass er immer selbst das Hauptgewicht auf seinen Charakter als Ba'al Šem legte. Ganz frei von den magischen Vorstellungen wird er nie. Er entfernt sich nie von ihnen und übt sein Lebenlang einen Ba'al Šem-Beruf aus. Aber Dubnow weist mit Recht darauf hin, dass in dieser Zeit eine derartige Tätigkeit die übliche Basis war für denjenigen, der im Rahmen der Mystik Propaganda zu betreiben wünschte. B'ešṭ dürfte schon jetzt zu den Prinzipien gelangt sein,

---

[1] Eine kürzere Zwischenzeit soll B'ešṭ eine Anstellung bei seinem Schwager gehabt haben.

[2] Tluste, eine Stadt in Galizien. B'ešṭ dürfte hier um 1730 gewohnt haben.

die der Mittelpunkt seiner Verkündigung werden sollten. Und diesem Verkünderwerk galt von nun an sein wesentliches Interesse.

Bald wuchs das Ansehen des Bʿešṭ und er wurde als der hervorragendste Baʿal Šem anerkannt, der den Ehrennamen Baʿal Šem Ṭob erwarb. Die Berühmtheit, die Bʿešṭ erlangte und die Scharen von Jüngern, die sich allmählich um ihn sammelten, zeigen ebenso sehr wie der Ehrenname, dass man in seiner Verkündigung neue volkstümliche und befreiende Töne erkannte. Seine Tätigkeit erregt einen Sturm. Das Volk teilt sich in zwei Gruppen, kritische, hasserfüllte Gegner und hingebende, begeisterte Jünger.

Um 1740 zieht Bʿešṭ nach Miedżyboż und macht diesen Ort zum endgültigen Mittelpunkte für sein Werk bis zu seinem Tode im Jahre 1760.[1] Immer mehr treue Jünger scharen sich um den Meister und nehmen mit Eifer die Unterweisungen auf, die er erteilt. Bʿešṭ fasst seine Lehre nie in einem ausgebildeten System zusammen. Er legt auch kein entscheidendes Gewicht auf zusammenhängende Predigten. In Gesprächen und kurzen Aphorismen bei dem »Tora-sagen» der Mahlzeiten trägt er seine neuen Gesichtspunkte vor. Auf dem festen Hintergrund der ḳabbalistischen Vorstellungswelt stehen diese neuen Gedanken in vielen Stücken revolutionierend da. Die Bewegung, die hierdurch in der Welt der polnischen Juden hervorgerufen wird, und die in der Geschichte den Namen Ḥasidismus als Kennzeichen erhält, bedeutet nichts weniger als eine der bemerkenswerten und tiefst eingreifenden Erweckungsbewegungen, die die jüdische Geschichte kennt.

Die Macht des Baʿal Šem ist in den Augen der Ḥasidim eine natürliche Folge der Heiligkeit und tiefen Gottesgemeinschaft, die der Meister besass und der er in seiner Verkündigung Ausdruck verlieh. Der Ton wird wieder auf das religiöse Gottesverhältnis, nicht auf dessen praktische Folgen gelegt. Darin zeigt sich die entscheidende Verschiebung vom Baʿal Šem zum Baʿal Šem Ṭob. Die innige Gottesgemeinschaft des Individuums als Weg zur Erlösung des Volkes und der Welt ist der führende Gedanke. Wenn der Rabbinismus den Ton auf das Intellektuelle gelegt hatte — mochten auch seine lebensregelnden Vorschriften den Willen zu höchsten Anstrengungen anspannen — und wenn der Lurianismus den Hauptton auf den asketischen Reinigungs- und Erlösungsweg des

[1] Bʿešṭ's Todesjahr 1760 oder 1759. Vgl. G. Ch. I S. 125 f.

Willens gelegt hatte, — mochte auch der Zweck der Askese das Auslöschen des Gefühls in der religiösen Introversion sein —, so legt der Ḥasidismus den stärksten Accent auf das religiöse Gefühl des Individuums, auf seine Innigkeit, Reinheit und helle Freudebetonung. Er gerät hierdurch in inneren Gegensatz zu der vorhergehenden Entwicklung und der führenden religiösen Grundanschauung seiner eigenen Zeit. B'ešṭ hegt auffallend wenig Interesse für die Wortspiele und den Pilpul des Rabbinismus. Seine Verkündigung hat einen praktischen und alltäglichen Zweck und ist für die Einfachen und Ungelehrten zu begreifen. Er fordert keine äussere Busse und asketische Disziplin als *allein* gültigen Erlösungsweg. Nur eine kleine Anzahl Auserwählter hätte sich dann sein Evangelium zu Nutze machen können. B'ešṭ's Lehre ist volkstümlich. Sie kann von jedem beliebigen Menschen betätigt werden. Sie ist eine gute frohe Botschaft für die Beladenen, denn sie hat das Thema der Freude als Leitmotiv.

So wird B'ešṭ der Reformator und Herold seines Volkes. In der religiösen Erweckung, die seine Verkündigung hervorruft, sammeln sich die meisten und besten religiösen Kräfte des Judentums. Als die Aufklärung am Ende des 18. Jahrhunderts ihren Keil in das orthodoxe Judentum schlägt, stösst sie nicht nur auf die erstarrte Orthodoxie des Rabbinismus, sondern auf eine lebendige persönliche Frömmigkeit von einer Macht, die stark genug ist, um über ein Jahrhundert allen Tendenzen der Aufklärung und Auflösung zu trotzen.[1]

[1] Streng kritisch gegen die B'ešṭbiographie verhält sich Graetz, der nicht einmal immer in seiner Darstellung den guten Willen zeigt, den Ḥasidismus zu verstehen oder historisch zu werten: »So unschön wie der Name Bescht, war das Wesen des Stifters und der Orden, den er ins Leben gerufen hat. Die Huldgöttinnen sassen nicht an seiner Wiege, wohl aber der Wunderglaube.» Graetz datiert B'ešṭ's Wirksamkeit als Ba'al Šem von seiner Zeit in den Karpathenbergen an. Dort lernte er primitive Kräuterkunde aus Not. Vielleicht hat er von den einfachen Bergbewohnern gelernt, die Kräuterkraft durch Beschwörungen zu verstärken. Während seines Aufenthaltes in den Bergen sollte ihn die Not gelehrt haben, mit dringendem Eifer und Innigkeit zu beten. Die Neigung zur Ekstase sollte als eine Naturanlage weiter dazu verholfen haben, diese Gebetform zu schaffen. Graetz übersieht, dass diese Gebete kaum unter Freude und Jubel vorgebracht sein würden, wenn die Not B'ešṭ seine Gebetskunst gelehrt hätte. Vgl. Graetz: Geschichte der Juden. XI S. 103 ff.

C. Die Prophetenlegende.

Die Legenden von B'ešṭ aus den *šibḥē* sind von mehreren Verfassern behandelt und wiedergegeben worden. Peter Beer und Salomon Birnbaum geben einzelne typische Proben ihres Inhalts in Uebersetzung wieder, ohne jedoch in anderer Weise das Material auszunutzen. Peter Beers Referat ist schon aus dem Jahre 1822.[1]

Ausser den biographischen Notizen, die man aus den *šibḥē hab-b'ešṭ* gewinnen kann, ist es von Interesse, dass durch die Legenden die Vorstellungswelt beleuchtet wird, die bei ihrer Entstehung im Kreise der nächsten Jünger des B'ešṭ aktuell war. Offenbar kann man nicht mit Sicherheit aus den Schilderungen der *šibḥē* darauf schliessen, dass die dort verwandten Gesichtspunkte auch immer für B'ešṭ selber bestanden haben. Unter drei Aspekten mögen die Legenden Proben dafür geben, wie die Ḥasidim ihren Meister einschätzten, nämlich hinsichtlich seiner Person, seiner Tätigkeit als Ba'al Šem und seiner Verkündigung.

Schon die erste Legende[2] gibt Proben für den entstandenen Prophetenkult. Sie begnügt sich nicht mit B'ešṭ's eigener Heiligkeit und seinen ihm von Gott gegebenen wunderbaren Eigenschaften. Auch sein Vater wird in die Sphäre des Wunderbaren versetzt. Elieser ist nicht der arme Mann in kleinen Verhältnissen, sondern ein Rabbiner von seltsamer Gelehrsamkeit. Nach wunderbaren Schicksalen in der Gefangenschaft steigt er wie Joseph in Aegypten zum Vicekönig auf und gleicht ihm auch in der Keuschheitsprobe. Als Belohnung für diese Treue gegen den Gott der Väter erhält er bei seiner Rückkehr, obwohl er hundertjährig ist, einen Sohn. Dass er sich in dem fremden Lande doch mit einer Fürstentochter vermählen liess, ohne zu wagen, seine jüdische Geburt oder seine schon längst eingegangene Ehe zu offenbaren, zeigt auch im Grössentraume des Märchens das Gefühl von Unterdrückung und Unterlegenheit, das die Juden von Wolhynien emp-

---

[1] Peter Beer: Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden. II S. 237 ff. Salomo Birnbaum: Leben und Worte des Balschemm. S. 11 ff.

[2] *sefœr šibḥē ba'al šēm ṭōb*, Simche Freund, Przemyśl 1925. S. 3 ff. ShB. H. 11 ff.

fanden. Man hatte Interesse daran, der B'ešṭ-Gestalt durch vornehme Geburt erhöhten Glanz zu verleihen.

B'ešṭ's Kenntnisse werden in den Legenden in verschiedenem Licht dargestellt. Vor dem Kribzizerrabbiner zitierte er mit überlegener Einsicht und Belesenheit eine *mišnā* aus dem Talmud.[1] Er durchschaut die Pilpulim, gibt die richtige Deutung und unerwartete Hinweise auf verschiedene Schriftstellen und Kommentatoren.

Als Diener beim Šūl in seinem Heimatsort arbeitet er mit dem Sohne eines R. Adam zusammen. Dieser junge wandernde Ḳabbalist hat den Auftrag, dem Israel ben Elieser geheime Schriften zu übergeben. Er entdeckt den rechten Adressaten im Synagogendiener von Okup, verbündet sich mit ihm und betreibt Studien und praktische Uebungen in einem einsam liegenden Hause. Dort lasen sie die Tora zusammen, sowohl *niglœ* als auch *nistār*, also sowohl den Talmud als auch die Ḳabbala.[2]

Andrerseits machen die Legenden kein Geheimnis daraus, dass B'ešṭ lange für sehr unkundig in Buch-Gelehrsamkeit galt. Auch wo er wegen seiner Ba'al Šem-Macht gerühmt wird, wird berichtet, dass R. Geršon den Kuttowerrabbiner gebeten habe, er solle den hochmütigen und ungebildeten B'ešṭ zu einem besessenen Weibe führen, damit B'ešṭ von ihr die demütigende und heilsame Wahrheit hören möge. Als der Kuttowerrabbiner R. Mose zu der Besessenen hereintrat, grüsste sie ihn mit allen Ehrentiteln. Als aber B'ešṭ eintrat, brach der Geist der Bessenen in die Worte aus: »Du glaubst, dass ich mich vor dir fürchte!» Mit Hilfe des heiligen Namens konnte B'ešṭ den bösen Geist aus dem Weibe austreiben. Durch dies Wunder wurde B'ešṭ geehrt und angesehen. Aber, so wird hinzugefügt, man wusste nicht, wer er war. Alle hielten ihn für einen prastak und einen *'am hā-'ārœṣ*, d. h. einen unkundigen und ungebildeten Mann.[3] Hier wird also ein deutlicher Unterschied gemacht zwischen seinen Kenntnissen als Ba'al Šem und den Kenntnissen, die B'ešṭ den Seinen als Verkünder mitteilt.

Als B'ešṭ's Frau einmal gefragt wurde, warum sie zwölf *ḥallōṯ* vor den Teller ihres Mannes legte, wie man es bei Rabbinern zu tun pflegte, antwortete sie, dass sie diesen Brauch bei ihrem Bru-

---

1 ShB. J. S. 25.

2 ShB. J. S. 8. ShB. H. S. 16.

3 ShB. J. S. 22 f.

der gesehen habe und fügte hinzu: mein Mann ist zwar ungelehrt, aber ein frommer Mann.[1] Dass B'ešṭ's augenscheinlicher Mangel an Buch-Gelehrsamkeit in der legendarischen Biographie betont wird, macht es wahrscheinlich, dass er wirklich kein allzu grosses Mass derselben besessen hat. Dass seine Person aus anderen Gründen die Liebe und hingebende Bewunderung der Jünger gewonnen hat, leuchtet überall hervor. Wenn seine Heiligkeit und Herrlichkeit offenbar würde, werde er aus dem Wald geholt und auf einen hölzernen Thron gesetzt[2] und ihm werde als Rabbi und Prophet gehuldigt.

Wenn der Ḥasidismus die Wunderwerke nicht in dem Sinne betont, als ob die Ba'al Šem-Macht die Heiligkeit des Meisters konstituierte, so sagt er sich auch keineswegs von dem reinen Wunderglauben los. Der Glanz, den die *šibḥē* B'ešṭ geben, ist zumeist aus solchen Werken geholt, die ihm zugeschrieben werden, die sich nicht von dem unterscheiden, was ein hervorragender Ba'al Šem zu tun vermochte. Im Vergleich hiermit haben die *šibḥē* verhältnismässig wenig von seiner Verkündigung zu erzählen oder von dem Eindruck, den diese gemacht hat.

In der Bergeseinsamkeit ging B'ešṭ eines Tages in Meditation versunken. Dabei näherte er sich, ohne es selbst zu merken, einer tiefen Schlucht. Auf einer anderen Bergspitze standen einige Räuber und warteten darauf, dass er abstürzen würde. Aber stattdessen wurden sie Zeuge davon, wie die Schlucht sich zusammenzog, als B'ešṭ kam, und wie er unbehindert hin und her gehen konnte. Sie sahen, dass er ein göttlicher Mann war, und dass Gott mit ihm war.[3]

Die ḳabbalistische Lichtvision wird in einigen Legenden geschildert. Ein grosser *talmīḏ ḥāḵām* war ein Gegner von B'ešṭ und spionierte, um zu sehen, was er unternähme. Als B'ešṭ eines Freitags mehrere Stunden stehend gebetet hatte,[4] verwunderte und ärgerte sich der Schriftgelehrte. Er sagte: »Wer weiss, was B'ešṭ tut. Ich will nachsehen.»[5] Als er B'ešṭ's *ṭallīṯ* lüftete, fiel

[1] ShB. J. S. 16. ShB. H. S. 20.

[2] »Gimakt wii a stil» ShB. J. S. 18.

[3] ShB. J. S. 11 f. ShB. H. S. 18.

[4] Nach dem Gebrauch musste nur *šemōnæ 'æśrē* in stehender Stellung gebetet werden.

[5] Wenn man *šemōnæ 'æśrē* betet, hält man die Augen geschlossen. Die Legende setzt voraus, dass B'ešṭ mit über dem Kopf gezogenen Gebetschal betete, so dass sein Antlitz den Umstehenden verborgen war.

er in Ohnmacht. Er sah nämlich ein so starkes Licht von B'ešṭ's Antlitz ausstrahlen. B'ešṭ selbst weinte heftig und schien während des *šemōnœ 'œśrē* wie tot. Nach diesem Ereignis wurde der Rabbiner ein Jünger B'ešṭ's.[1]

Eines Nachts hatte B'ešṭ einen Rabbiner zu Gast. Dieser wusste nicht, wer B'ešṭ war. Mitten in der Nacht stand B'ešṭ auf und setzte sich hin, um zu beten. R. David, der Gast, erwachte und sah ein grosses Licht hinter dem Ofen. Er weckte B'ešṭ's Frau und rief ihr zu, dass es brennte. Da sie fürchtete, das Feuer würde sich ausbreiten, ehe sie sich ankleiden könnte, bat sie den Rabbiner, Wasser zu nehmen und das Feuer zu löschen. Als R. David zum Ofen kam, sah er B'ešṭ dort sitzen, umgeben von einem grossen Lichte. Bei diesem Anblick erschrak er so, dass er in Ohnmacht fiel.[2]

Die Buchstabenmystik stand unter B'ešṭ's Jüngern hoch im Kurs. Davon zeugen ihre Schriften an vielen Stellen. Ein ungewöhnlich naives Beispiel für diese Art magischer Vorstellung gibt die B'ešṭbiographie bei der Schilderung eines Schiffsbruchs, dem B'ešṭ der Legende nach ausgesetzt war, als er einmal auf dem Wege zum heiligen Lande war.

Die Reise wurde in Begleitung des R. Hirsch Sofer unternommen. B'ešṭ fragte seinen Reisekameraden, ob er schnell nach Palästina zu kommen wünschte. In diesem Fall würde B'ešṭ sein Taschentuch auf das Wasser ausbreiten und sie würden dies als Fahrzeug benutzen. Aber eine Bedingung musste erfüllt werden. R. Hirsch musste die ganze Zeit an den Namen Gottes denken, den B'ešṭ ihm nennen würde. Keine Sekunde dürfte er ihn vergessen.[3] Sonst würden sie verloren sein. R. Hirsch wagte jedoch nicht, dieses Risiko zu übernehmen. Trotz ihrer Vorsicht, statt dessen ein Schiff aufzusuchen, misslang die Fahrt. Sie gingen während des Sturms bei einer kleinen Insel vor Anker. Dort verirrten sich B'ešṭ und R. Hirsch und konnten nicht zurückfinden. Während sie unschlüssig nach dem rechten Wege suchten, wurden sie von Räubern überfallen, die sie banden und in Erwartung des Todes liegen liessen. R. Hirsch fragte in dieser jämmerlichen Lage seinen

---

[1] ShB. J. S. 21.

[2] ShB. J. S. 38.

[3] Die heutigen Ḥasidim glauben, dass Christus sich des *šēm* bei seinen Wundern bedient habe.

Meister, ob er nicht ein Wunder tun und sie beide retten könne. B'ešṭ antwortete, dass er gar nicht wisse, was er tun solle. »Man hat alle Kraft von mir genommen. Vielleicht», fragte er, »erinnerst du dich an etwas, was ich dich lehrte, an was du mich jetzt erinnern kannst.» R. Hirsch konnte sich jedoch auch auf nichts mehr besinnen als auf *'ālœf, bēṯ,* d. h. das Alphabet. Da sagte B'ešṭ: »Warum schweigst du; sage das Alphabet schnell». Da begann R. Hirsch, es herzusagen und B'ešṭ sagte mit grossem Nachdruck jeden Buchstaben nach. B'ešṭ erklärte: »Dies sind die heiligen Buchstaben, mit denen Gott die heilige Tora gab.» Und er rief, bis er seine wirkliche Kraft wieder erhielt. Die Rettung kam jedoch nicht durch das Alphabet, sondern dadurch, dass der Ton einer Schiffsglocke die Räuber in die Flucht jagte und ein Mann von dem neugelandeten Fahrzeug zu dem Orte kam und ihre Fesseln löste.[1]

Die knappen Auskünfte, welche die *šibḥē* in den Legenden über B'ešṭ's Verkündigung geben, zeigen einerseits seine Abhängigkeit von der üblichen Toraauslegung, andrerseits seine auf die Ekstase eingestellten Prinzipien. Mehrfach wird angegeben, dass er *dīn tōrā* hielt, d. h. solche Auslegung gab, wie es die ausgebildeten Rabbiner zu tun pflegten. Wieweit dies auf geschichtlichen Tatsachen beruht, entzieht sich der Kontrolle. Es ist jedoch ein Beleg für die Auffassung der Jünger, dass der Meister der rabbinischen Kenntnis nicht prinzipiell abgeneigt war. Sie würden sonst versucht haben, ihn auf andere Weise zu verherrlichen, als ihn den Rabbinern auf ihrem eigenen Kenntnisgebiet überlegen hinzustellen.

Die lurianische Lehre von der Seelenwanderung und die talmudische Lehre von superfoetatio waren in dem b'ešṭ'schen Kreise angenommen. Dies geht aus mehreren Legenden hervor, die den Gilgulgedanken zum Leitmotiv haben.

Einst ging B'ešṭ drei Tage und drei Nächte in tiefen Gedanken und wusste nicht, wo er war. Dann merkte er, dass er sich weit von seiner Wohnung entfernt hatte. Er verstand, dass dies etwas zu bedeuten habe. Als er so ging, kam er an einen grossen Frosch (fraš).[2] Der war so gross, dass B'ešṭ kaum erkannte, was es war.

---

[1] ShB. J. S. 35 f.

[2] Für die Ḥasidim sind Frösche und Kröten unreine Tiere. Der Fromme rühmt sich, nicht einmal ein unreines Geschöpf gesehen zu haben.

Als er den Frosch anredete und fragte, wer er sei, erhielt er die Antwort: ein *talmīḏ ḥăkām*. Vor fünfhundert Jahren hatte dieser gelebt und war nun im Gilgul in das Tier gegangen. Die Sünde, die den Anlass dazu gegeben hatte, war, dass der Schriftgelehrte nicht die Hände rituel vor einer Mahlzeit gewaschen hatte. Für diese Uebertretung hatte ihn der Satan angeklagt. Im Himmel wollte man diese Sünde jedoch nicht allzu streng nehmen. Wenn ihn aber Satan zu mehr Sünde verlocken konnte, so sollte auch die frühere angerechnet werden. Allmählich fiel dieser *talmīḏ ḥăkām* in eine Sünde nach der anderen, so dass ihm seine Busse nicht angerechnet werden konnte. Ausserdem war es Satan gelungen, ihn zu einem Trinker zu machen, dessen Sinn sich von der Busse abwandte. Als er starb, wurde er auf Grund der Art seiner ersten Sünde in einen Frosch verwandelt, der im Wasser lebt. Weit vom Wanderwege der Menschen entfernt sollte er im Wasser leben, wenn aber ein Jude käme und von diesem Wasser tränke, und den Segen über den Trank ausspräche, sollte dadurch die gebundene Seele befreit werden. Oder wenn der Jude einen guten Gedanken hätte, würde auch dieses aus Gilgul erlösen. Durch B'ešṭ's Hilfe wurde jetzt das Urteil aufgehoben und die Seele erlöst.[1]

In Miedžybož, wo sich B'ešṭ aufhielt, gab es einen grossen *talmīḏ ḥăkām*, der sich Tag und Nacht seinem Studium widmete. Er war jedoch sehr arm und ernährte sich und seine Familie von milden Gaben. Seine fromme Frau bat ihn nie um Geld, um ihn nicht in seinen Studien zu stören.[2] Als die Kinder erwachsen waren, stellte sich die sorgenvolle Frage ein, wie man die Töchter verheiraten könnte. Da dieses ohne Mitgift nicht möglich war, bat die Frau ihren Mann, B'ešṭ aufzusuchen und sich ihm in Demut anzuschliessen, um durch B'ešṭ Hilfe zu erlangen. Von B'ešṭ erhielt er den

---

[1] ShB. J. S. 12. Man merkt in der Legende die primitiv magische Lebensvorstellung. Art und Strafe der Sünde muss gleich sein. Aber zugleich zeigt die Erzählung Spuren einer freieren Auffassung, da der über das Wasser ausgesprochene Segen gegen gute Gedanken eingetauscht werden konnte.

[2] Unter den heutigen Ḥasidim gilt es nicht als etwas Ungewöhnliches oder Unnormales, dass sich eine Gattin mit Geschäften oder anderer Erwerbstätigkeit beschäftigt und den Lebensunterhalt der ganzen Familie bestreitet, während dem Mann Gelegenheit gegeben wird, sich ausschliesslich dem Studium und frommen Uebungen zu widmen.

Rat, nach Kosmor (Kazimierz?) zu gehen und dort nach einem gewissen Handwerker zu fragen. Auf diese Weise sollten ihm seine Sorgen abgenommen werden. Der Schriftgelehrte tat es. Als er in die Stadt kam, ging er von dem einen *bēṯ ham-miḏrāš* zum andern und fragte nach dem Handwerker, den B'ešṭ angegeben hatte. Ueberall erhielt er jedoch dieselbe Antwort. Der Gesuchte sollte schon vor 60 Jahren gestorben sein. Man erzählte ausserdem, dass dieser ein *māsōr,* d. h. ein Denunziant gewesen sei. Die ganze Stadt war erleichtert gewesen, als er gestorben war. Mit schwerem Herzen musste der Schriftgelehrte zu B'ešṭ nach Miedżyboż zurückkehren und fragen, was er mit diesem seltsamen Auftrage gemeint habe. B'ešṭ fragte ihn, ob er Gilgul kenne und daran glaube. Der Schriftgelehrte antwortete, dass er völlig alles glaubte, was der Talmud über den zweiten Gilgul eines Menschen und dessen Ursachen geschrieben habe. B'ešṭ erklärte da, dass der Schriftgelehrte selbst mit dem toten Handwerker identisch sei. Jetzt sei es seine Aufgabe, ohne Kummer und Klage durch Armut und Leiden seine früheren Sünden zu büssen.[1]

Den ḥasidischen Brauch, keine *tefillīn* während *ḥol ham-mō'ēḏ* anzulegen im Gegensatz zu den Vorschriften in den *šulḥān 'ārūḵ* führen die Legenden auf B'ešṭ zurück. Als er nach diesem Unterschied gefragt wurde, erklärte er, dass er so täte, wie er es in »deutschen Büchern» gelesen habe.[2]

Wann B'ešṭ zur bewussten Ausbildung des Freudenprinzips gekommen ist, lässt sich nicht leicht entscheiden. Chronologischen Wert haben in dieser Beziehung die Auskünfte der *šibḥē* kaum. Es ist jedoch charakteristisch, dass für die Legende die frohe Freimütigkeit des Meisters so vorherrscht, dass sie dieses Prinzip schon in seiner Kindheit zu Tage treten lässt. Als er Psalmen und Gesänge als Belfer in der Schule von Okup sang, konnte Satan die Freudentöne nicht vertragen.[3]

Von dem einsamen Leben in den Bergen wird erzählt, dass sich

---

[1] ShB. J. S. 27 ff.

[2] Taiitš ist jidisch. Vgl. Deuten, übersetzen, (aus dem Hebräischen) = vertaiitšen. Diese Sprache ist sonst nicht die Sprache der religiösen Gebete. In dem Ausdruck kann eine Andeutung liegen, dass B'ešṭ ein ungelehrter Mann war. Ein gelehrter Jude liest nicht gern Bücher in der Volkssprache.

[3] ShB. J. S. 5.

B'ešṭ und seine Frau durch Munterkeit und Freude auszeichneten, wenn sie zusammen zu Hause waren. Dies braucht nicht dem wirklichen Sachverhalt zu widersprechen, selbst wenn man die religiös betonte Freudenstimmung hineinlegt, die die Legende im Auge hat.[1]

B'ešṭ's Gebetsekstase steht den Jüngern in deutlichem Gedächtnis. Als B'ešṭ einmal in der Eremiten-Zeit Besuch von einem Gast hatte, wollte er diesem seine geistliche Würde nicht zeigen. Bei der Mahlzeit bat er den Gast, *ḳiddūš* zu sprechen. Er selbst fürchtete, wenn er es als Hausvater spräche, würde er *hiṯlahᵃb̄ūṯ* erlangen und damit sein wirkliches Wesen offenbaren.[2]

In Tluste soll er als *mᵉlammēḏ* gewirkt und grosse Frömmigkeit ausgeübt haben. Er ging jeden Tag ins *miḳwā* obwohl es Winter war, und während er badete, liefen die Schweisstropfen gross wie Erbsen von ihm herunter.[3]

Die ekstatische Sinnesverfassung während des Gebets wird in der Erzählung geschildert, wo ein argwöhnischer *talmīḏ ḥāk̄ām* den Gebetschal lüftete.[4] Dasselbe wird in der Schilderung erzählt, wo R. David das Feuer hinter dem Ofen sah. Zeitig am Morgen sagte R. David zu B'ešṭ, dass er in der Nacht ein grosses Licht über seinem Kopf gesehen habe, und fragte was dies bedeuten sollte. B'ešṭ antwortete, dies beruhe vielleicht darauf, dass er ernsthaft die Psalmen gebetet und daher vielleicht in Ekstase gekommen und sich mit Gott vereint habe.[5]

Eine Bestimmung der Freude, die der Fromme nach B'ešṭ empfinden muss, und die durch keine andere Rücksicht verunreinigt werden darf als die völlige Gottesgemeinschaft, wird in der Erzählung in der Legende von der Palästinareise erzählt. B'ešṭ's zufälliger Wirt hatte einen grossen Kummer. Er war kinderlos und ohne Hoffnung, Kinder zu erhalten. B'ešṭ versicherte ihm feierlich, dass er innerhalb eines Jahres von seiner Frau ein Kind haben werde. Dieses Versprechen B'ešṭ's widerstritt dem, was im Himmel bestimmt war. Deshalb wurde offenbart, dass B'ešṭ durch sein Versprechen — das doch nicht einmal im Himmel ge-

[1] ShB. J. S. 16.
[2] ShB. J. S. 16.
[3] ShB. J. S. 24.
[4] ShB. J. S. 21.
[5] ShB. J. S. 38.

brochen werden konnte — die künftige Welt verloren habe. Als B'ešṭ dies hörte, war er keineswegs traurig, sondern brach in Jubel aus. »Heut ist für mich die beste Zeit, Gott (völlig) ohne Nebenabsicht zu dienen.« Da ihm jetzt alle Aussicht auf Belohnung genommen war, konnte er sich freuen, Gott reinen Herzens dienen zu dürfen.[1] Diese demutige und freudige Liebe bewog den Himmel, ihm alle Rechte wieder zu schenken.

D. **Ba'al Šem Ṭob.**

Wir haben bisher die Legenden in der Absicht verwandt, um Licht zu gewinnen teils über dasjenige, was man mit strenger Vorsicht zu den geschichtlichen Notizen rechnen darf, teils über die religiösen Vorstellungen, die B'ešṭ's Jünger schon in seine persönliche Entwicklung hineinlegen. Die *šibḥē* haben jedoch noch einen Wert, der nicht übersehen werden darf. Sie geben Material die eigenartige Stellung zu beurteilen, die B'ešṭ unter seinen Anhängern einnahm, oder die ihm zuerteilt wurde. Dies bildet eine so wichtige Seite der Religionsgeschichte des Ḥasidismus, dass man erst durch Betrachtung dieses Prophetenkultes eine feste Bestimmung des Unterschiedes zwischen einem Ba'al Šem und Ba'al Šem Ṭob erhält.

Um B'ešṭ's Stellung und Bedeutung im ḥasidischen Glauben und ḥasidischen Gemeindeleben beurteilen zu können, wird man zwar auch auf die Geschichte und Entwicklung des Ḥasidismus nach B'ešṭ hingewiesen. Aber die B'ešṭ-Gestalt selber wird hauptsächlich von dem frommen Gedicht bewahrt und beleuchtet. Sein eigenes starkes Bewusstsein von seiner Berufung tritt dort stärker hervor als in den Lehrsätzen, die nach ihm aufgestellt sind. Der Eindruck, den seine Persönlichkeit machte, dokumentiert sich auch am deutlichsten in der Ausschmückung der Legenden. Das Amt, das die Erben nach B'ešṭ's Tode innehaben, überschattet alles andere oder droht, es zu tun. Die Führerpersönlichkeit hört nicht auf, im Ḥasidismus eine grundlegende Rolle zu spielen. Aber die gewaltige Prophetengestalt, die in der Zeit des Ursprungs alles um sich sammelte, wird in den folgenden Generationen immer mehr

[1] ShB. J. S. 34.

gewaltig und immer weniger prophetisch. Diese Entwicklung dürfte jedoch in nahem Zusammenhang mit der Autorität und persönlichen Bedeutung stehen, die der Stifter selber besass.

Wie die B'ešṭbiographie kaum mehr Quellen als die *šibḥē* besass, wird auf diese Sammlung das wesentliche Material auch für die Untersuchungen der Stellung, die B'ešṭ in der ḥasidischen Frömmigkeit einnahm, begrenzt. Da die Strömung des Ḥasidismus im Ṣaddiḳismus fortläuft, hat die spätere Legendenbildung andere Gegenstände, eine noch nicht abgeschlossene Reihe von Ṣaddiḳim, in ihrer Dichtung zu verherrlichen. Aus demselben Grunde ist auch die spätere theologische Literatur nicht an der persönlichen Stellung B'ešṭ's interessiert, sondern beschäftigt sich weiterhin mit Macht und Recht der Ṣaddiḳim.

Das allgemeine Urteil, das Tor Andræ über die Prophetenlegenden fällt, gilt auch in bezug auf Dob Beer's Gedächtnisschrift: »Man weiss nie, wie weit es erlaubt ist, solche Legenden als Zeugnisse für die religiöse Schätzung des betreffenden Helden zu verwerten. Ueberhaupt fliessen in der Volksliteratur die Zwecke der Unterhaltung und der Erbauung meistens zusammen, und dabei zeigt sich die sogenannte fromme Phantasie oftmals entschieden unfromm.»[1] Doch ist man in bezug auf die *šibḥē ba'al šēm ṭōb* etwas besser gestellt, als sonst oft in der Religionsgeschichte. Man weiss klar, worauf es ihnen ankommt. Die legendarische Ausschmückung dürfte in diesem Fall nicht nur den Zweck haben, zu unterhalten, sondern teils zu motivieren, teils ein Ausdruck für die Kanonisierung des Meisters durch das fromme Gefühl zu sein.

Es steht auch nur ein auffallend geringes Material, das B'ešṭ direkt behandelt, zur Verfügung. Dagegen bringen die *šibḥē* verhältnismässig klare Linien in Bezug auf die Beurteilung der B'ešṭ-Gestalt.

.Von zwei Ausgangspunkten aus kann man Antwort auf die hier aufgeworfene Frage suchen, indem man zunächst untersucht, *welche* Stellung B'ešṭ persönlich für die Ḥasidim gewinnt, und danach festzustellen sucht, *warum* er diese Stellung und Bewertung durch sie gewinnt. Welche Stellung die B'ešṭgestalt einnimmt, geht erstens aus der Ueberlieferung über sein Leben, zweitens aus der Gestaltung der Frömmigkeit des Volkes unter seiner Autorität hervor.

[1] Tor Andrae: Die Person Muhammeds. S. 26.

B'ešṭ's Leben wird im Allgemeinen mit rein menschlichen Zügen gezeichnet. Kein göttliches Eingreifen oder Prophezeiungen sind an seine Geburt oder Kindheit geknüpft. Die liebliche Erleichterung der Kindesnöte, die 'Āmina bei der Geburt Muhammeds empfand, ist der Mutter B'ešṭ's verwehrt. Nicht einmal ihren Namen hat die fromme Ueberlieferung der Aufbewahrung oder Erdichtung wert gefunden.[1] Die Freude, die Königin Māyā empfand, als sie Bōdhisattva trug, findet kein frühes Jubelecho bei der Geburt des Verkünders der heiligen Freude. Die Gelehrsamkeit, Heiligkeit und Herrlichkeit, die dem Elieser verliehen wird, reicht nicht soweit, die Hütte in Okup zu vergolden, in der der Knabe Israel das Licht des Tages erblickte. — Keine seltsamen Ereignisse sind mit seinem Tode verknüpft. Sein Grab ist unbekannt und kein Gegenstand legendarischer Ausschmückung. Letzteres ist um so bemerkenswerter, als dem späten Ḥasidismus der Grabkult keineswegs fremd ist und sich an die Ṣaddiḳgräber zuweilen eine Reihe von Wundern anknüpft. B'ešṭ fehlt Göttlichkeit in dem Sinne, dass seine menschlichen Eigenschaften zu Gunsten einer Art von Inkarnation verkürzt würden. Er ist nicht im strengen Sinne göttlich, sondern heilig. Gott ist in ihm, aber nicht im höheren oder anderen Sinne, als wie es jeder fromme Jünger durch ein heiliges und gerechtes Leben erreichen könnte.

An dieser vorsichtigen Zurückhaltung der Legenden merkt man den strengen Zügel des Judentums. Nicht einmal die jüdisch gnostische Mystik, die weit über die Tora und den Prophetismus hinausgeht, darf sich erlauben, das Gebot des Monotheismus durch Vergöttlichung des Mystikpropheten zu verletzen.

Wenn man sehr spitzfindig wäre, könnte man vielleicht die Angst der Dämonen bei Christi Geburt und die Prophezeiung der Jinn von der Ankunft Muhammeds[2] mit der Erzählung von dem zornigen Schrecken Satans über die Gesänge des jungen Belfers mit den Schulkindern in Okup parallelisieren. Es liegt jedoch näher, hier eine Zurückdeutung dessen, was man als das führende Prinzip bei dem reifen Manne erfahren hatte, in die Kindheits-

[1] Kahana gibt eine Ueberlieferung an, wonach der Name der Mutter Sara gewesen wäre. B'ešṭ sollte dem Dob Beer einen Kwittel und Pidjon gegeben haben. In diesem Kwittel unterzeichnete sich B'ešṭ: Israel ben Sara. A. Kahana: *sefœr ha-ḥ^{a}sīdūt*. S. 145.

[2] Vgl. Tor Andrae: a. a. O. S. 37.

geschichte zu finden als einen absichtlichen Versuch, das Kind mit Göttlichkeit zu umstrahlen.

Die lange Vorbereitungszeit in B'ešṭ's Leben, während deren er in der Einsamkeit das Bewusstsein seiner Berufung wachsen fühlt und sich aufs Höchste befleissigt, nicht als etwas anderes als ein prastak zu gelten, bedarf zu seiner Erklärung ebenfalls keines Vergleichs mit religionsgeschichtlichen Paradigmen. Der legendarische Einschlag dürfte an diesem Punkte veranlasst sein sowohl durch B'ešṭ's vieljährige Gewissheit um seine Aufgabe und seinen neuen Heilsweg, als auch durch seine Offenbarung, dass er erst nach vollendetem 36. Jahre das Recht hatte, öffentlich hervorzutreten. Die Ausschmückung, die das Heldenepos hier erhält, ist ganz gering und sehr naheliegend. Bei den vielen jüdischen und christlichen Vorbildern, die sich vorfanden, wäre es auch eher verwunderlich gewesen, wenn diese Züge der Legende gefehlt hätten. Es widerspricht dem gesamten Wesen des Ḥasidismus, von aussen kommende Einflüsse zu anerkennen. Das Bewusstsein der Berufung muss darum ursprünglicher Besitz des Propheten sein.

Die Heiligkeit als ein inneres Licht hat B'ešṭ sein Leben lang charakterisiert. Bei einzelnen Gelegenheiten tritt sie in sichtbarer Gestalt zu Tage. Nicht nur in der Ekstase. Als B'ešṭ R. Abraham Podolske in der Nähe von Ostra heilte — übrigens eine Heilung mit demselben Heilmittel, das später von dem christlichen Ostra-Arzt vorgeschrieben wurde — sah R. Abraham bei B'ešṭ's Eintritt, dass die Šekina ihm in den Raum folgte.[1]

Einzelne Angaben von Wundern, die *mit* B'ešṭ, nicht *von* ihm geschehen, weichen von dem ab, was die jüdische Ueberlieferung dem frommen Gottesmanne gewöhnlich zuschreibt. Die geheimnisvolle göttliche Hilfe, die er in verschiedenen Notlagen erhält, braucht kaum mitgezählt zu werden. Sie ist einerseits ein ständiger Einschlag in allen religiösen Legenden der Welt, andrerseits wird sie auffallend oft in natürlicher Weise vermittelt. Die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Himmel gehört jedoch zu diesen Abweichungen. Der Himmel öffnet sich und gibt Zeugnis von ihm, zuweilen äussert er sich auch verurteilend, wie damals, als er seinem kinderlosen Wirt in Stambul einen Sohn vor Ablauf des Jahres versprochen hatte.[2] Noch deutlicher geht diese Verbindung mit

[1] ShB. J. S. 26.
[2] ShB. J. S. 34.

der oberen Welt aus den Legenden von seinen Himmelfahrten hervor.

Bʿešṭ besass die Macht, in die obere Welt aufzusteigen, nicht nur während der Vereinigung mit dem Göttlichen in der Ekstase, sondern auch sonst in der Einsamkeit. Einer seiner Jünger, R. David Lejke, lauscht einem Gespräch, das er Bʿešṭ im angrenzenden Zimmer führen hört, wo er den Meister allein wusste. Aus dem Gespräche hört er, dass es Bʿešṭ und Luria sind, die sich über das rechte Kawwana beim *šemōnœ ʿœśrē* streiten. Sie kamen überein, gemeinsam zur oberen Welt aufzusteigen, um Bescheid einzuholen, wer von beiden die richtige Deutung habe. Nach einer Weile des Schweigens hört der Lauscher, wie Bʿešṭ, jetzt wieder vom Himmel herabgestiegen, Luria triumphierend fragt, ob er nun Bʿešṭ Recht gäbe, nachdem er die Auslegung des Himmels gehört habe.[1]

Merkwürdiger ist die Himmelfahrt oder die beiden Himmelfahrten von 1746 und 1749, die in einem Brief geschildert werden, den Bʿešṭ verfasst haben soll. Nach der Ueberlieferung sollte Bʿešṭ 1750 einen Brief an seinen Schwager R. Geršon im heiligen Lande geschrieben und ihn mit seinem Jünger R. Jakob Josef, der eine Reise dorthin machen wollte, gesandt haben. Der Brief zählt zu den grossen Kundgebungen des Ḥasidismus und hat das grösste Ansehen. Viele Ṣaddiḳim halten es für eine heilige Pflicht, sich jeden Tag in seinen Inhalt zu vertiefen.[2]

Obwohl eine Entscheidung über die Echtheit des Briefes unmöglich ist, da das Blatt nur abgedruckt und erwähnt ist, ist dieses Aktenstück dennoch von Wert als ein Beweis, was die Ueberlieferung Bʿešṭ zuschrieb, oder wie sie ihn auffasste.[3]

---

[1] A. Kahana: *sefœr ha-ḥasīdūt*. S. 111.

[2] S. A. Horodezky: Religiöse Strömungen im Judentum. S. 65. Vgl. Keter S. 3 f. Vgl. A. Kahana: a. a. O. S. 76 f. Kahana gibt an, den Brief von R. J. J.: Ben Porat Josef Koritz 1781 entnommen zu haben.

[3] Dubnow führt das Manifest an und stützt seine Echtheit durch den Hinweis darauf, dass der Bote, der den Brief mitnehmen sollte, mit Namen genannt wird, und dass dieser R. J. J. noch lebte, als das Manifest veröffentlicht wurde, und mit dem Hinweis auf den Inhalt des Manifestes und die angedeuteten politischen Ereignisse, die in das Leben der Juden eingriffen. G. Ch. I S. 105. Gewisse Prophezeiungen im Manifest sind auf den Ritualmordprozess 1746 gedeutet, den Dubnow als »vaticinium post effectum» erklärt. G. Ch. I S. 106. Solches Vaticinium ist jedoch kaum ein starker Echtheitsbeweis für die Genauigkeit der Zeitbestimmung.

In diesem Brief schildert B'ešṭ, wie seine Seele am Neujahrstage 5507 (1746/7) durch Beschwörung emporstieg und er wunderbarere Dinge schaute, als er bisher gekannt hatte. Was er da sah, war so, dass er es nicht in Worten wiederzugeben vermochte. Als er in das untere Paradies zurückkehrte, sah er eine grosse Anzahl Seelen, die Lebenden und Toten, Bekannten und ihm Unbekannten angehörten. Sie stiegen mit grosser Freude von Welt zu Welt auf dem Wege, den die Eingeweihten kennen. Es gab auch viele Sünder, deren Bussen angenommen wurden, denn es war eine Zeit grosser Gnade. Auch unter diesen herrschte die grösste Freude. Alle vereinten sich in eifrigen Bitten an B'ešṭ, dass er, den Gott um seiner Tora willen mit grosser Einsicht begnadet hatte, mit ihnen aufsteigen möchte, um sie zu stützen und ihnen zu helfen. B'ešṭ versprach es um der grossen Freude willen, die er bei ihnen fand. Da merkte er, dass auch Samael hinauf stieg, um Anklagen vorzubringen. Durch ihn wurden viele Juden schweren Geschicken und grausamem Tod ausgesetzt. Da wurde B'ešṭ von einem grossen Schrecken erfasst und bat seinen Lehrer und Meister, er möge mit ihm gehen. Das Aufsteigen in die obere Welt war nämlich mit grosser Gefahr verbunden. Nie zuvor war er auch so hoch gewesen. So stieg er stufenweise hinauf, bis er den Palast des Messias betrat, wo dieser die Tora mit den Tanaiten, den Gerechten, und mit den sieben Hirten studierte. Eine übermässig grosse Freude herrschte hier. B'ešṭ verstand den Grund nicht, vermutete aber, dass sie durch sein eigenes Abscheiden aus der irdischen Welt hervorgerufen sei. Er erfuhr aber, dass er noch nicht tot sei, sondern dass die Freude durch die *jiḥūḏ* (Vereinigung Gottes und seiner Seḵina) verursacht sei, die B'ešṭ durch seine heilige Tora zustandegebracht habe. Völlig konnte er jedoch die Freude nicht fassen, deren er Zeuge war. B'ešṭ fragte den Messias, wann er kommen würde, und erhielt die Antwort, dies solle geschehen, wenn B'ešṭ's Lehre in der Welt ausgebreitet und offenbart sei und die Menschen wie B'ešṭ die Einheit erreichen und aufsteigen könnten. Dann sollten alle *ḳelīfōṯ* vernichtet werden und eine Zeit der Gnade und Hilfe eintreten. B'ešṭ wurde missmutig über die lange Wartezeit, die prophezeit wurde. Er erinnerte sich jedoch an drei Gottesnamen, durch die, wie er hoffte, auch andere, die sie lernen würden, selbst aufsteigen und sich Weisheit holen könnten. Doch wurde es ihm verboten, diese Namen zu offenbaren.

Darauf wünscht B'ešṭ dem Empfänger des Briefes alles Gute und ermahnt ihn, zu bedenken, dass in jedem Buchstaben Welten, Seelen und Göttlichkeit lägen. Sie steigen auf und verbinden und vereinen sich mit einander. So vereinigen sich auch die Buchstaben zu Wörtern und gehen eine wahre Vereinigung im Göttlichen ein. In jedem Grade dieser Einheit sollte R. Geršons Seele dabei sein. Dann würden alle Welten vereint werden und emporsteigen und Freude und Jubel ohne Grenzen würde entstehen.

Es ist hier nicht notwendig, die Frage aufzurollen, wo die Vorstellung von der Himmelfahrt während der Ekstase ihren Ursprung hat. Tor Andræ betont, dass sie »ein allgemeiner Besitz primitiven Glaubens» sei.[1]

Durch äussere Reizmittel, liturgische Akte und Opfer steigt der tartarische Schamane Schritt für Schritt durch die sechszehn Himmel bis Ülgön, den göttlich gemachten Kaira Kan. Dies Aufsteigen verleiht ihm die Gabe des Hellsehens und giebt geheimnisvolle Weisheit und Macht.[2] In der griechischen Mythologie ist das Aufsteigen in die Himmelswelt ein Lieblingsgedanke. Die muslimischen Legenden haben viele Variationen vom Aufsteigen des Propheten und Beschreibungen der sieben Himmel und des abgetrennten Raumes, wo Gott wohnt.[3] Die syrische Mystik ist voll solcher Visionen.

Woher die Himmelfahrtvorstellung auch geholt sein mag, so hat sie doch in der b'ešṭschen Welt genügend innerjüdische Anciennität. Viele Rabbiner sind vor B'ešṭ in der Ekstase ins Pardes eingetreten, auch wenn der Ausdruck zuweilen symbolisch angewandt wird, wie wenn R. Akiba und seine drei Kameraden sich mit unerlaubter Weisheit beschäftigen. Die Pseudepigraphen des Alten Testamentes beschäftigen sich schon mit visionären Besuchen im Himmel. Henok fuhr auf in Elias Wagen und schaute im Himmel der Himmel das Licht der Kristalle und Zungen aus lebendem Feuer.[4]

B'ešṭ dürfte naheliegende talmudische und ḳabbalistische Vorbilder gehabt haben für seine ekstatischen Erlebnisse. In dieser

---

[1] Tor Andrae: a. a. O. S. 42.

[2] C. v. Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte. I S. 90 ff.

[3] T. Andrae: a. a. O. S. 39 ff., 68 ff.

[4] G. Beer: Das Buch Henoch. E. Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen. II S. 276 ff.

Literatur gibt es ausführliche Unterweisung über die himmlischen Paläste und über die Art, durch Abschliessung äusserer Sinneseindrücke und strenge Konzentration dahin zu gelangen.

Die eigenen Visionen B'ešṭ's sind jedoch persönlich ausgestaltet und charakterisieren dadurch den Ḥasidpropheten, wie ihn die Frommen lieben und ehren. Ein nicht geringes Mass von Selbstbewusstsein leuchtet aus dem Briefe. Er weiss, welches Mass von Heiligkeit seine Tora hat. Und hier dürfte sich der Ausdruck auf seine Gerechtigkeit, besonders seine Lehre, nicht nur auf die Toraauslegung im strengen Sinne beziehen. Er trägt nicht Bedenken, seine eigene Gegenwart als Ursache der Freude im Himmel hinzustellen.

Beachtenswert ist der Nachdruck, der auf die Tora gelegt wird. Hätte der b'ešṭsche Ḥasidismus der Tora des Rabbinismus so feindlich gegenüber gestanden, wie es oft in der Literatur über den Ḥasidismus dargestellt wird, so würde B'ešṭ kaum im obersten Himmel den Messias und die Tannaiten mit der Tora beschäftigt gefunden haben.[1]

Das Gespräch mit Gott geht auf das klassische Vorbild der Mystik und auf talmudische Vorstellungen zurück. Der Richterstuhl im himmlischen Senat und der anklagende Satan ist bis in die Einzelheiten im Talmud beschrieben.[2] Dass man von dem Vornehmsten durch die verschiedenen Himmel begleitet wird, findet sich in der griechischen Baruchausgabe.[3] Die syrische Apokalypse bringt die klagenden Fragen und die tröstenden gerechten Antworten vor den himmlischen Richterstuhl.[4]

Nur dem Heiligen und Gerechten ist es erlaubt, in das Pardes einzugehen und in den Palast des Messias hinauf zu steigen. Der B'ešṭbrief, und der heilige Wert, den man ihm beimisst, ist ein Beweis für die Stellung, die B'ešṭ unter begnadeten und vollkommenen Ṣaddiḳim einnimmt. Und doch ist er in allem, was sich an sein Leben und seine Person knüpft und allem, was mit seiner

---

[1] Wer der Lehrer und Meister ist, den B'ešṭ bittet, beim Emporsteigen mitzukommen, wird nicht angegeben. Nach Keter S. 30 soll dieser *'aḥijjā haš-šīlōnī* (1. Kon 14:2) gewesen sein, eine Angabe, die die meisten Forscher angenommen zu haben scheinen.

[2] Ueber Gespräche zwischen Himmel und Erde siehe E. Bischoff: Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch. S. 60.

[3] E. Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen. II S. 455.

[4] a. a. O. S. 420 ff.

Person geschieht, ganz und gar Mensch, obwohl von ausserordentlicher Heiligkeit, Reinheit und Gerechtigkeit.

Sucht man Bʿešṭ's Person auf Grund dessen zu beurteilen, was nach der Erzählung *durch* ihn ausgeführt worden ist, so ist das Bild verhältnismässig klar. In den meisten Wundern ist er nach Meinung des Volkes ein Baʿal Šem, wenn auch ein mächtiger und hervorragender. Nicht kraft seiner Heiligkeit, sondern mit Hilfe seines Wissens vermag er Dämonen auszutreiben. Und dieses Wissen besteht angeblich in der Kenntnis einiger heiligen, mit Kraft geladenen und geheimnisvollen Gottesnamen. Von seinem Tod wird erzählt, wie er seinen Sohn einige solcher Namen lehrte, obwohl es dem Legendenerzähler selber nicht gelang, sie in seinem Gedächtnis zu bewahren. Auch bei der Ausführung reiner Naturwunder ist Bʿešṭ vom *šēm* abhängig. R. Hirsch Sofer würde zusammen mit Bʿešṭ bei seiner Taschentuchsegelfahrt verunglücken, wenn er nicht jede Sekunde seine Gedanken auf den Namen konzentrierte. Nicht immer genügt es, den Namen in Gedanken zu bewahren oder ihn auszusprechen. Noch mächtigere Wirkung hat es, wenn er auf ein Stück Papier aufgeschrieben wird, das dann schaffende, erhaltende oder vernichtende und exorzistische Wirkung hat.

Der Sofer, den Bʿešṭ nach vollendetem 36. Jahre anstellt, als er seine Beschäftigung als *meʟammēḏ* aufgibt, sollte ihn vor allem bedienen, indem er *ḳammēʿōṯ* ausschrieb. Mit dem Verkauf dieser *ḳammēʿōṯ*[1] dürfte er den grössten Kundenkreis gehabt haben. Man suchte ihn aus der ganzen Gegend auf.[2] Einmal klagte ihm ein Mann, dass ein böser Beschwörer sein Haus verzaubert habe. Alles was er am Abend an Geld oder anderem ablege, sei am Morgen angerührt und zum grossen Teile verschwunden. Bʿešṭ befahl seinem Schreiber, für jeden Raum der verhexten Wohnung Zettel auszuschreiben. Als Bʿešṭ dann hinkam, legte er zuerst alle Zettel auf einen Tisch und liess ihre Macht wirken. Bʿešṭ selbst ging aus dem Hause hinaus. Als er nach einer Weile zurückkam, stand eine Gestalt, die einem Kosak glich, am Eingang des Hauses. Je näher Bʿešṭ kam, desto kleiner wurde er, bis er ganz verschwand. Dass dies etwas mit Bʿešṭ's Persönlichkeit zu schaffen hatte, wird nicht ausgesprochen. Unzählige Sagenmotive

[1] Vgl. B. Heller: EJ II Sp. 735 ff.

[2] ShB. J. S. 24.

können an diesem Punkte die Legende ausgestaltet haben. Dagegen war der geschriebene Name fähig, den Geist auszutreiben und ihn fern zu halten. Die verschiedenen Zettel liess B'ešṭ in den verschiedenen Räumen des Hauses anbringen.[1]

Die Fähigkeit, das Verborgene zu sehen und den wirklichen Charakter der Dinge zu erkennen, wird den Ba'ale Šem gemeiniglich zugeschrieben. Auch dieser Zug kehrt in B'ešṭ's Legenden wieder. R. Geršon führte seinen Schwager zu einem angesehenen Rabbiner, damit dieser ihn zurechtweisen sollte. Beim Eintritt in das Haus des Rabbiners berührte R. Geršon die *m^ezūzā*[2] der Tür und küsste nach der Vorschrift die Fingerspitzen. B'ešṭ berührte dagegen zwar auch die selbe *m^ezūzā*, unterliess aber das Küssen. Der Rabbiner ging später zur Tür und untersuchte die Kapsel und fand da, dass seine *m^ezūzā* beschädigt war und darum nicht mehr koscher. Deshalb hatte B'ešṭ sie nicht geküsst.[3]

Als B'ešṭ einmal gerufen wurde, um ein krankes Mädchen zu heilen, befahl er, dass alle unreinen Sachen und alle Menschen aus dem Raum entfernt werden sollten, in dem das Mädchen lag. Ein Geistlicher (christlicher Priester) hatte sich jedoch in dem Raume verborgen, um auszuspionieren, was B'ešṭ täte. In seiner Allwissenheit merkte dies B'ešṭ sofort und liess ihn hinaus führen.[4] Diese Fähigkeit des Hellsehens und der Allwissenheit wird B'ešṭ mehrfach zugeschrieben, ebenso die Fähigkeit, zu sehen und zu wissen, was sich an einem fernen Ort zutrug. Aber in dieser Eigenschaft steht er jedoch nicht über den übrigen Ba'ale Šem und es ist nichts hinzugefügt, was seine ausserordentliche Macht über seine Jünger und Anhänger motivieren konnte.

Bei einzelnen Gelegenheiten beugen sich die Tiere unter seiner Macht. Aber, wenn so etwas erzählt wird, handelt es sich im allgemeinen um Tiere, die im Gilgul von einem menschlichen Geist beseelt oder von einem bösen Geiste besessen sind. Sonst huldigen ihm die Tiere nicht. Auch wird nicht erzählt, dass Bäume oder leblose Dinge seine Erhabenheit über die Naturebene bezeugen.

Die Wunder, die B'ešṭ ausführt, sind, wenn sie nicht kraft des *šēm* geschehen, als Gebetserhörungen gedeutet. Zuweilen vermag

[1] ShB. J. S. 24 f.
[2] Vgl. I. M. Casanowicz: JE VIII S. 531 f.
[3] ShB. J. S. 14.
[4] ShB. J. S. 20.

er durch die Macht seines Gebets zu heilen. Er zwingt als Antwort auf sein Gebet Regen vom Himmel herab. Das rechte innige Gebet vermittelt eine solche Vereinigung mit dem Göttlichen, dass es über die Kräfte der oberen Welt triumphiert.

In einer Legende begegnet ein Naturwunder, das nicht durch das geschieht, was Bʿešṭ unternimmt, ausspricht oder worauf er seinen Willen richtet. Das ist, wenn die Räuber in den Bergen sahen, dass sich die Bergschlucht jedes Mal zusammenzog, wenn sich Bʿešṭ näherte, damit er unbehindert auf ebenem Wege weiter gehen konnte. Die ihm innewohnende Heiligkeit zwingt hier die Natur zur Ehrfurcht und Untertänigkeit.

Als Gesamturteil über die Wundertätigkeit Bʿešṭ's muss man festhalten, dass er die eigenartige und feste Stellung, die er als Führer gehabt, nicht durch sie gewonnen hat. Auf Grund der Wunder wird er als der hervorragendste Baʿal Šem angesehen aber nichts darüber hinaus. Als Baʿal Šem erhält er den Glanz der Autorität, die er anderweitig gewonnen hat.

Auch die Lehre Bʿešṭ's kann seine eigenartige Stellung als Hauptgestalt der Ḥasidimkreise nicht motivieren. Doch hat diese eine entscheidende Verschiebung der Baʿal Šem-Vorstellung zur Folge. Als Verkünder eines neuen Heilswegs — des innigen Gebets und des mystischen Gefühls — befreit Bʿešṭ seine Anhänger von einer rein äusserlichen Abhängigkeit von der mechanischen Macht des Baʿal Šem. Durch einen verallgemeinerten Weg zur Gottesgemeinschaft und dadurch, dass er die Erlösung für einen jeden möglich macht, hat er die Ḥasidim in den Bereich der mystischen Gesellschaft hineingezogen. Der Führer ist als Baʿal Šem nicht mehr der geheimnisvolle Machtinhaber, sondern der helfende und unterweisende Lehrer und Pädagoge. Er lehrt die rechte Technik, damit auch der Ungelehrte die Einheit mit Gott und die Freude in ihm erlangen kann. Zugleich steht er selber in dieser seinen Lehrtätigkeit als der Vollkommene und als das rechte Vorbild für seine Anhänger. Er hat in höchster Potenz gezeigt, was der vollkommen Gerechte durch seine Gebete und als Bezwinger Gottes und der oberen Welt vermag.

Dies macht ihn zu dem guten, unerreichbaren und liebenswerten Meister. Baʿal Šem wird Baʿal Šem Ṭob.

Die Schätzung, die die Ḥasidim Baʿal Šem Ṭob zuteil werden lassen, dürfte drei Entwicklungslinien haben. Offensichtlich und

geschichtlich leicht zugänglich ist der Hintergrund, den die Gestalt des Baʿal Šem Ṭob in der älteren Tätigkeit des Baʿal Šem hat. Er wird bewahrt und gedeiht bei seinen Nachfolgern in neuer Ueppigkeit. Er wird nur in der Lebenszeit des Meisters weniger betont. — Die zweite Entwicklungslinie könnte vielleicht die prophetische genannt werden. Die Bʿešṭgestalt wird als Propheten-unicum aufgefasst, sowohl in seinem Verhältnis zu Gott als auch zu den Menschen. Er öffnet den Weg zu Himmel, indem er solche persönliche Einstellung vorschreibt, die die Leistungen weniger bedeutsam macht. Innigkeit ist mehr als Gesetzesgehorsam. Auf dem Hintergrund der ḳabbalistischen Vorstellung von der Wechselwirkung zwischen der unteren und oberen Welt betont er die Möglichkeit, durch Verhalten und Lebensführung auf Erden auf den Himmel einzuwirken und eine unmittelbare Entsprechung dort hervorzurufen. Die Art, in der dies verkündet wird, erhebt ihn über einen inspirierten Propheten hinaus. Er wird beinahe Mittler zwischen Gott und Welt und der Fürst der Gerechten auf Erden.

Sucht man eine Erklärung der Stellung des Baʿal Šem Ṭob in dem, was von seinem Leben und seiner Tätigkeit erzählt wird, so muss man hiernach bei der Verkündigung als dem Bedeutungsvollsten stehen bleiben. Besonders der Optimismus, das Thema der Freude und die Betonung der Innigkeit sind hier entscheidend.

Jedoch kommt ein dritter Faktor hinzu. Die Biographie, die Wunderlegenden und die Lehre machen des Baʿal Šem Ṭob Sonderstellung nicht ganz erklärlich. Die geschichtliche Lage des bʿešṭschen Ḥasidismus mit der Kampfstellung gegen den Rabbinismus schliesst die Ḥasidim in festem Bund um den Meister zusammen. Die mystische Gnosis hat ihre eigene Technik, die auch dazu beiträgt, die Ḥasidim zusammenzuhalten und dem Führer Macht zu verleihen. Baʿal Šem Ṭob wird der grosse Ṣaddiḳ, Vorbild und Ursprung der Ṣaddiḳim der folgenden Entwicklung. Die Ṣaddiḳvorstellung hat ihr erstes Beispiel in Bʿešṭ. Bʿešṭ's persönliche Stellung im Ḥasidismus wird schliesslich im Ṣaddiḳismus am klarsten beleuchtet.

E. **Der Ṣaddiḳ.**

Nach Bʿešṭ's Tode verläuft der Ḥasidismus bald in zwei Richtungen. Theoretisch findet er einen rationalisierenden Ausläufer in dem sogen. Ḥabadismus. Praktisch wird er vergröbert und

mechanisiert im Ṣaddiḳismus. Die letztere Auskristallisierung bedeutet eine so offenbare und einseitige Erstarrung, dass man den b'eštschen Ḥasidismus und den Ṣaddiḳismus kaum im selben religionsgeschichtlichen Komplex zusammenhalten kann. Der letztere ist die Ausgestaltung der Richtung unter Zurückgreifen auf eine primitive Ausgangslage, wobei der prophetische Einschlag ausgelöscht ist.

Es liegt ausserhalb des Zwecks und Interesses dieser Untersuchung, den Ṣaddiḳismus zu analysieren, wie er vor allem durch Jakob Josef Kohen und seine Jünger ausgebildet ist. Da er jedoch in der Auffassung des b'eštschen Ḥasidismus vom Verhältnis zum Meister wurzelt, müssen gewisse Hauptzüge des Ṣaddiḳismus beachtet werden, um B'ešṭ verstehen zu können und das Bild seiner Persönlichkeit abzurunden. Insofern kann man vom Ṣaddiḳismus aus zurückschliessen und die Ursprungsperiode und ihren rector spiritualis beleuchten.

Schon für die ḳabbalistische Auffassung ist der Gerechte und Fromme ein Brennpunkt für die Wechselwirkung zwischen der oberen und unteren Welt. Im Ṣaddiḳ wird die Herrlichkeit Gottes auf Erden offenbart, und zugleich zeigt sich bei ihm die Göttlichkeit des vollkommenen Menschen. Die Ausgestaltung, die die Ṣaddiḳvorstellung, resp. der Ṣaddiḳkult im Ḥasidismus erhält, kann jedoch nicht nur auf die Auffassung des älteren Ḳabbalismus vom Frommen zurückgeführt werden. Dies zeigt sich, sobald man den Glauben des Ḥasidismus an die persönliche Veranlagung des Ṣaddiḳs, seine Aufgaben und Kraftquellen, vor allem aber das Verhältnis des Ṣaddiḳs zum Gläubigen beachtet.

Was die persönliche Veranlagung des Ṣaddiḳs betrifft, so wird unablässig seine ausserordentliche Teilhaftigkeit am Göttlichen betont. Er ist der Bote der Šekina oder Matronitas in der Welt.[1] Auf dem Antlitz des Ṣaddiḳs ruht ständig *ṣœlœm 'œlōhīm.*[2] Mit den Seraphim, die nach Jes. 6: 2 in der Berufungsvision um den Herrn standen, sind die Ṣaddiḳim gemeint, denn in diesen brennt die Liebe des Schöpfers.[3] Der vollkommene Ṣaddiḳ ist ganz weltabgewandt und empfindet Ekel den Dingen dieser Welt gegenüber

---

[1] Keter S. 14.
[2] Vgl. Tanja S. 60.
[3] Keter S. 37.

aber um so grössere Liebe zu dem Göttlichen.[1] Als Boten der Šekina oder Matronitas haben die Ṣaddiḳim die gebundenen göttlichen Funken in der Welt zu befreien, sie zu ihrem Ursprung zu führen und die Šekina zur Herrschaft und zum Siege in der Welt zu bringen. Die ganze Kawwana des Ṣaddiḳs ist darauf gerichtet, den Mangel an Šekina in der Welt zu beheben.[2] Formal weicht der Ḥasidismus nicht von dem biblischen Satze ab, dass nicht einmal der Gerechte frei von Sünde sei.[3] Aber der göttliche Teil, der ihm beigelegt wird, macht diesen Gesichtspunkt in der Praxis zu einem untergeordneten. Die Lehre der lurianischen Ḳabbala, dass Gott alles erfüllt, wird besonders in Bezug auf die Ṣaddiḳim angewandt. Sie sind ganz vom Göttlichen erfüllt. All ihr Tun und Denken hat Einfluss auf die höhere wie auch auf die niedere Welt.[4] In der volkstümlichen Vorstellung wird der Ṣaddiḳ allmählich etwas wesentlich anderes und mehr als ein heiliger, gerechter Mensch. Der Ton wird so stark auf seine Gemeinschaft mit der göttlichen Welt gelegt, dass man sich beinahe einer wirklichen Identitätsvorstellung nähert.

Die vornehmste Aufgabe des Ṣaddiḳs ist, der Welt und den Menschen zur Erlösung und zur Wiedervereinigung mit dem Göttlichen zu verhelfen. Die saure Hefe, die oben auf dem Wein schwimmt, ist saurer als der Wein selbst. Ebenso ist das Böse in der Welt, d. h. sind die bösen, Gott entgegengesetzten Taten schlimmer als die *ḳelīfōṯ* selbst. Die Aufgabe des Ṣaddiḳs ist, durch Gebet und übrige Tätigkeit das Böse von der Welt abzuschöpfen.[5] Wenn zwei Wanderer, von denen der eine vorsichtig und wachsam, der andere nicht nüchtern und gedankenlos ist, zusammen einen gefährlichen Weg gehen, muss sich der nüchterne und achtsame auf seine Aufgabe besinnen, auch den anderen zu retten. So ist der Lebenszweck des Ṣaddiḳs in dieser Welt der Mischungen, durch seine eigene Aufmerksamkeit andere zu höheren Stufen zu erheben.[6] Bʿešṭ wird der Ausspruch zugeschrieben, dass die Aufgabe des Gerechten sei, die Funken in die Höhe zu bringen.[7]

[1] Tanja S. 28 f.
[2] Keter S. 64.
[3] Keter S. 79.
[4] Vgl. Graetz: XI S. 110. G. Ch. I S. 100.
[5] G. Ch. I ibidem.
[6] Keter 32.
[7] Keter S. 60 u. a.

In nuce liegen in diesem Satz schon alle Konsequenzen des Ṣaddiḳismus.

Der Satz: »*ṣaddīḳ mōšēl beǰir'at 'ælōhīm*« wird in modernen Ḥasidpredigten so erklärt, dass ein Ṣaddiḳ *über* Gott regiert und Macht hat, Gott für seine Zwecke und nach seinem Willen zu beeinflussen.[1]

Klarer als durch Lehrsätze über die Veranlagung und Aufgabe des Ṣaddiḳs wird seine wirkliche Stellung von dem Verhältnis zur Ḥasidimgruppe beleuchtet. In grösseren oder kleineren Kreisen schliessen sich die Ḥasidim um die verschiedenen Ṣaddiḳführer. Der Ṣaddiḳ hat keine äussere Ausbildung oder äusseren Gelehrsamkeitapparat, auf den er sich berufen kann, sondern nur seine unmittelbare Gemeinschaft mit der göttlichen Welt. Neben ihm stehen die Rabbiner der Gruppe als ausgebildete Rechtsgelehrte. Das Rabbineramt ist ein Beruf, den man durch Studium und äussere Anstellungsprozeduren erwerben kann. Ṣaddiḳ wird man nur durch göttliches Eingreifen und Begnadung. Der Ṣaddiḳ, der Führer, erhebt sich hoch über die Rabbiner, so gewiss göttliche Vollmacht mehr ist als Gesetzeswissen. Es ist für den Ṣaddiḳ nicht einmal immer notwendig, etwas anderes zu können als hebräisch lesen und schreiben, wenn er nur in anderer Weise seine göttliche Qualifikation beweisen kann. Diese Ṣaddiḳim, die als Führer der verschiedenen Ḥasidimgruppen das Frömmigkeitsleben des Ḥasidismus charakterisieren, haben ihre Macht und Autorität der Ueberlieferung zu danken, die auf Bʿešṭ zurückgeht. Erst durch ihn erlangt der Name Klang und Bedeutung weit über den biblischen und talmudischen Terminus hinaus.

Salomon Maimon liefert einen nicht unwichtigen Beitrag zur Geschichte und Charakteristik des Ṣaddiḳismus. Selbst bekennt er von sich, nur als ein uneingeweihter Zuschauer neben der Ṣaddiḳbewegung gestanden zu haben. Manche Aussprüche von ihm dürften sich auch auf Missverständnisse und Irrtümer gründen. Jedoch verdient seine Zeichnung als die einzige zeitgenössische Schilderung von unparteiischer Seite beachtet zu werden. Maimon berichtet, wie die Mitgliedschaft zu einer Ṣaddiḳgruppe erworben wird: »Jeder Mensch, der einen Trieb nach Vollkommenheit in sich spüre und die Art nicht wisse, wie er denselben

---

[1] a. a. O. S. 57.

befriedigen, oder die Hindernisse, die seiner Befriedigung entgegenständen, aus dem Wege räumen solle, hätte nichts mehr nötig, als sich an die hohen Obern zu wenden, und eo ipso gehöre er schon als Mitglied zu dieser Gesellschaft.»[1]

Diesen Ṣaddiḳim oder »hohen Obern», wie Maimon sie nennt, war nichts unbekannt. »Sie durchschauten das menschliche Herz und entdeckten alles, was in seinen geheimen Falten verborgen sei; sie könnten das Zukünftige vorhersagen und das Entfernte gegenwärtig machen.»[2]

Die Predigertätigkeit der Ṣaddiḳim beschreibt Maimon als Improvisationen unter dem Druck der Inspiration, was mit der Ueberlieferung von Bʿešṭ bis auf unsere Tage wohl übereinstimmt. Um nähere Kenntnis von der Ṣaddiḳtätigkeit zu erhalten, suchte Maimon einen Ṣaddiḳ auf. Die Beschreibung, die er von dieser Begegnung gibt, zeigt, wenn man sie mit den heutigen Ṣaddiḳsitten vergleicht, mit welcher zähen Treue das Ṣaddiḳritual im Ḥasidismus bewahrt wird. Schon hierdurch hat Maimons Schilderung grossen religionsgeschichtlichen Wert als Beleg für die Ursprünglichkeit der Riten und Gebräuche, die im heutigen Ṣaddiḳismus festgestellt werden können. Eine ausführliche Darstellung derselben wird in dieser Untersuchung im Zusammenhang mit den Riten und Regeln gegeben.[3]

Bei Maimons Ṣaddiḳaudienz trat der grosse Mann ein, in weissen Atlas gekleidet. Auch seine Schuhe und sein Tabaksbeutel waren weiss. Feierliche Stille und Erwartung herrschte unter den Anhängern, die zugleich mit Maimon eingeladen waren. Man spürte die ausserordentliche Geistesmacht des Führers.

Eine bezeichnende Antwort wird aus einem Gespräch wiedergegeben, wo Maimon einen Ḥasid nach den Prinzipien des Ṣaddiḳismus fragte. Die Antwort war eine Bibelauslegung. »Singt Gott ein neues Lied, sein Lob ist in der Gemeinde der Frommen (Psalm 149: 1). Unsre hohen Obern erklären diesen Vers auf folgende Art: Die Eigenschaften Gottes, als des allervollkommensten Wesens, müssen die Eigenschaften eines jeden eingeschränkten Wesens weit übertreffen, folglich auch sein Lob (als Ausdruck seiner Eigenschaften) das Lob dieser. Bis jetzt bestand Gottes

---

[1] Salomon Maimon: Lebensgeschichte. S. 198.

[2] a. a. O. S. 198 f.

[3] Vgl. Kap. XIX: 2 u. XX.

Lob darin, dass man ihm übernatürliche Wirkungen (das Verborgene zu entdecken, das Zukünftige vorherzusehn, mit seinem blossen Willen unmittelbar zu wirken und dergleichen) beilegte. Nun aber sind die Frommen (die hohen Obern) imstande, solche übernatürliche Handlungen selbst zu verrichten, und da Gott also hierin vor ihnen keinen Vorzug hat, muss man bedacht sein, ein neues Lob ausfindig zu machen, das nur Gott allein zukommen kann.» [1]

Zu den so veranlagten Ṣaddiḳim wallfahrten die Ḥasidim. »Junge Leute verliessen ihre Eltern, Frauen und Kinder und gingen scharenweise, diese hohen Obern aufzusuchen und die neue Lehre aus ihrem Munde zu hören.» [2]

In Abweichung vom kanonischen Judentum leben die Ḥasidim in den Ṣaddiḳgruppen, als ob man einen Mittler oder Helfer braucht, um zu Gott zu gelangen. Der Weg des Verdienstes ist zwar in den unmittelbaren mystischen Gottesverkehr umgewandelt. Aber bald erfordert der mystische Weg selbst einen Helfer, bald ist neben diesem Weg die Vorstellung wirksam, dass man eines Mittlers bedarf. [3] Diesem ihren Ṣaddiḳ oder Mittler gegenüber haben die Ḥasidim drei Pflichten zu beobachten, sie sollen ihn aufsuchen, ihm Gaben und Unterstützungen geben und sich ihm anvertrauen. [4] Beichte im lurianischen Sinne kommt nunmehr unter den Ḥasidim nicht mehr vor. Bei einzelnen Gelegenheiten kann ein heutiger Ḥasid, der eine schwere Sünde begangen hat, seinen Ṣaddiḳ aufsuchen und ihn bitten, er möge ihm eine Busse vorschreiben, »git mir arois a tšuƀe.» [5] Wenn der Ḥasid betet, kann er sich Gebetserhörung wünschen, nicht um seinetwillen, nicht um der Liebe Gottes willen, sondern um der Würde des Ṣaddiḳs willen.

Der Ṣaddiḳ kann Gebetserhörung erreichen, entweder indem

---

[1] Sal. Maimon: Lebensgeschichte. S. 199 f.

[2] a. a. O. S. 188.

[3] Vgl. G. Ch. I S. 101.

[4] Vgl. Graetz. XI S. 111.

[5] Ueberhaupt ist unter den heutigen Ḥasidim Bussetat selten. Wenn besondere Fasten beobachtet werden, geschieht es in der *Regel* nicht wegen einer bestimmten Sünde, sondern damit Wünsche in bezug auf Kinder, Essen und Geld erfüllt werden. Sündenbekenntnis wird abgelegt am *jōm kippūr,* wenn man sich verheiratet und wenn man im Sterben liegt. »Git mir arois a tšuƀe» = »Erlege mir eine Busse auf.»

er das Gebet eines anderen in sein eigenes Vorbeten aufnimmt, oder indem er kraft seiner Werke auf Erden in der oberen Welt eine Veränderung verursacht. Alles beim Ṣaddiḳ ist vergeistigt. Auch sein Körper und sein Tagewerk sind von göttlicher Art. Man setzt voraus, dass das bedeutungsloseste Unternehmen eines Ṣaddiḳs eine geistliche Bedeutung und einen geistlichen Sinn habe. Vor Gott kann man fragend stehen und an seiner Gerechtigkeit zweifeln. Vor dem Ṣaddiḳ gibt es keinen Zweifel. Alles, was er tut, ist recht, rein und vollkommen.[1] Schon vom Mutterleibe an ist er heilig. Ist er selber der Sohn eines Ṣaddiḳs, so ist er nach talmudischer Auffassung schon von Anfang an durch die heiligen Gedanken des Vaters beim Zeugungsakt geheiligt, und kann darum mit Recht Gottes Sohn genannt werden. Der Ṣaddiḳ ist der Uebermensch und hat viele messianische Züge.

Eine nicht geringe persönliche Suggestion charakterisiert das Verhältnis des Ṣaddiḳs zu den Ḥasidim. Die Frommen hängen am kleinsten Wort des Meisters. Sie erspähen seinen Gesichtsausdruck und seine Bewegungen. Schon in der Blütezeit des Ḥasidismus, ehe noch der Personenkult über die Lehre zu dominieren begann, konnte ein Ḥasid zu seinem Meister reisen mit dem erhabenen und wichtigen Auftrag, zu sehen, wie der Meister seine Stiefel anzöge.[2]

Der Ṣaddiḳ ist die Harfe Davids, die von selbst spielen kann zur Ehre Gottes, wenn der Nordwind über die Saiten weht, betont der Toldot. Aber es wird hinzugefügt, dass die Reichen der Nordwind seien, der ihn in seiner Heiligkeit unterstützen müsse.[3]

F. Hauptzüge der Prophetenwürdigung.

Der Ṣaddiḳismus erscheint als ein Prophetenkult mit deutlicher Tendenz, Gott dem Menschen zu nähern. Als eine abgegrenzte Erscheinung der jüdischen Mystik weist dieser Prophetenkult in einer erstaunlich kurzen Entwicklungsperiode verschiedene Phasen der Psychologie primitiver Mystik auf. Mit dem prophetischen Judentum als Hintergrund und der Tora als nie zu überschreitender Markscheide um die Gedankenwelt ist es für

[1] Vgl. S. A. Horodezky: Religiöse Strömungen im Judentum. S. 34 ff.
[2] a. a. O. S. 77.
[3] Toldot J. J. S. 90.

den Ḥasidismus schwer, die Erhabenheit Gottes und seine Abgrenzung von allem Menschlichen ganz aufzugeben. Dies hemmt bewusst oder unbewusst die Vergöttlichung des Ṣaddiḳs. Andrerseits wird ihm eine solche Macht, Geistigkeit und Erhabenheit beigelegt, dass in Wirklichkeit die Grenze zwischen dem ḥasidischen Propheten und Gott schwankend wird. Die Ausdrücke widersprechen sich oft. Und es ist nicht schwer, die Behauptung von der Identifikation mit anderen Aussagen und Ausdrücken zu widerlegen. — Es könnte eine lockende Aufgabe sein, zu untersuchen, wieviel von dem, was vom Ṣaddiḳ gesagt wird, überlieferte Ausdrucksweise aus älteren Vorstellungen ist, die in der Entwicklung ihre Aktualität verloren hat.

Wenn man im alttestamentlichen Prophetismus einen individuellen Inspirationsdämon hinter »Jahves Geist» spüren kann, obwohl der Ausdruck bei den späteren *nebī'īm* eine andere Bedeutung erhält, so kann man vielleicht einen entgegengesetzten Weg zur Erklärung des Ṣaddiḳkultes im Ḥasidismus anwenden.[1] Was in der bʿešṭschen Ursprungszeit wenigstens zum Teil eine höhere Ebene der Inspiration war, sinkt in der nachbʿešṭschen Zeit zu einer Ebene herab, wo die Vorstellung immer mehr vergröbert wird und einer Konkretisierung des göttlichen Geistes, den der Ṣaddiḳ besitzt oder der Wohnung in ihm genommen hat, nahe kommt. Eine nähere Analyse dieses Verhältnisses liegt jedoch ausserhalb des Rahmens dieser Untersuchung und setzt voraus, dass man das reiche Material heranzieht, das über die Erforschung des Ṣaddiḳismus als Sonderkomplex vorliegt.

Zur Beleuchtung des bʿešṭschen Ḥasidismus genügt es, festzustellen, dass der Ṣaddiḳkult geschichtlich und psychologisch seinen Ursprung in der Beurteilung der Persönlichkeit Bʿešṭ's durch die Ḥasidim hat. Das religionsgeschichtliche Problem des Ṣaddiḳkultes kann nicht gelöst werden, ehe über Bʿešṭ's geschichtliche Stellung Klarheit gewonnen ist. Stellt man Bʿešṭ in die geschichtliche Reihe der innerjüdischen Mystik, so erhält man die vorher erwähnte Kurve mit den Höhepunkten der persönlichen Inspiration erst im frühen Gnostizismus und aufs Neue bei Bʿešṭ, während sich die Kurve vor Bʿešṭ in den Baʿale Šem-Typen und nach ihm im Ṣaddiḳismus zu magischer Besessenheit neigt.

[1] Vgl. Tor Andrae: Mystikens Psykologi. S. 247.

Bei dem Versuch, den Inhalt des Prophetenkultes des bʿešṭschen Ḥasidismus festzulegen, findet man eine verwirrende Mischung verschiedener Charakteristica. Man trifft Züge alttestamentlichen Prophetismus neben hervorgerufener Ekstase wie beim Schamanismus. Man begegnet dem Kult des vergöttlichten Pneumatikers, ebionistischer Prophetenauffassung und reinem Baʿal Šem-Vertrauen. Für die Bestimmung des Typs ist es jedoch am wichtigsten, festzuhalten, welcher Art, konstant oder zufällig, Bʿešṭ's Verbindung mit dem Göttlichen ist. Es kann hierbei kein Zweifel darüber herrschen, dass dem Propheten des Ḥasidismus eine *habituelle* göttliche Verbindung beigelegt wird. Sie ist nicht momentan begrenzt auf die Augenblicke der Ekstase oder zufällig durch kultische Handlungen und andere äussere Reizmittel hervorgerufen. Auch in dem nicht erregten, nicht von unmittelbaren Andachtsübungen erfüllten Alltagsleben hat er eine Verbindung mit der oberen Welt, die weit das normal Menschliche übertrifft. Neben diesem habituellen göttlichen Charakter bricht die prophetische Inspiration in bestimmten ekstatischen Augenblicken hervor.

In seinem Selbstbewusstsein ist Bʿešṭ von seiner Sonderstellung und seiner göttlichen Sendung überzeugt. Aber es werden ihm von seinen Anhängern keine scharf formulierten göttlichen Ansprüche beigelegt. Das Milieu, in dem er auftritt und wirkt, ist jedoch scheinbar wohl bereitet, um die Masse um eine zentrale Prophetengestalt zu vereinen. Sowohl für sein eigenes Bewusstsein als auch für das seiner Anhänger ist die Atmosphäre für eine solche Gruppenbildung besonders günstig gewesen. Die Baʿale Šem-Reihe genügt nicht, diesen Personenkult zu erklären.

In der Theologie eines reinen Prophetenkultes vereint sich oft die habituelle Gottesgemeinschaft mit einer Art von göttlichem Wesen beim Propheten.[1] Er wird nicht nur der Bote Gottes und sein begnadeter Vertreter auf Erden, sondern ist seinem Wesen nach *eins* mit Gott. In dieser Beziehung zeigt der Ḥasidismus eine Abweichung. All das Göttliche, das Bʿešṭ beigemessen wird, kann seine volle wahre Menschlichkeit nicht einschränken. So sehr auch das Körperliche beim Propheten oder Ṣaddiḳ für ganz vergeistigt angesehen wird, so hält man doch dabei an dem rein

---

[1] Tor Andrae: a. a. O. S. 292 u. a.

menschlichen Charakter fest. Eine Doppelheit kann hier vielleicht festgestellt werden, der doppelten Gottesvorstellung entsprechend, die eine mehr pantheisierend, die andere persönlich konkret und anthropomorf. Vielleicht liegen auch andere Einflüsse als vom Judentum im Ḥasidismus von Seiten vor, wo eine Vergöttlichung des Propheten nicht erlaubt war.

Sammelt man die Züge des Prophetenkultes, die sich auf den Inhalt des prophetischen Wissens beziehen, so braucht das Problem hier nicht unlöslich zu sein. Als erster und hervorragendster Ṣaddiḳ in der ḥasidischen Bedeutung des Wortes besitzt Bʿešṭ eine mystische Gnosis. Er ist in der himmlischen Welt ebenso vertraut wie in der irdischen. Sein Wissen ist nicht durch Zeit und Raum gehemmt. Er kennt das Vergangene und das Zukünftige, das Ferne und das Nahe. Und er besitzt durch diese Vertrautheit oder neben dieser eine Herrschaft über die Welt. Um dies zu erklären, braucht man jedoch nicht nach Aehnlichkeiten unter den hellenistischen Gnostikern oder den Imamen des Islam zu suchen. Diese Züge des Prophetenkultes bedeuten nur eine Projizierung des Baʿal Šem der ḳabbalistischen Mystik. Bei Bʿešṭ kommt jedoch eine neue Erkenntnis oder ein neues Ausnutzen von Erkenntnissen über die Einheit Gottes mit der Welt hinzu. Der zentrale Platz des Freudenthemas in der bʿešṭschen Verkündigung, das auf die eigene Gottesgemeinschaft des Propheten abgefärbt hat, kann nicht ohne weiteres den Prinzipien des früheren Ḳabbalismus entnommen sein. Eine deutliche Verschiebung des Accents hat stattgefunden.

Hinsichtlich des Weges, auf dem Bʿešṭ, resp. der Ṣaddiḳ sein Wissen erwirbt, stimmt der Ḥasidismus mit den Haupttypen des Gnostizismus überein. Trotz dessen, was von Bʿešṭ's nächtlichen Studien während des Behelferdienstes und in Okups *šul* erzählt wird, und trotz der Beflissenheit der Legende, ihm ebenso hohe Gelehrsamkeit wie den Rabbinern zuzuschreiben, ist es offenbar — und das geht noch mehr aus dem späteren Ṣaddiḳismus hervor —, dass sein wirkliches Wissen übernatürlichen Ursprungs ist. Es wird ihm unmittelbar vom Göttlichen zugeführt dank seiner besonderen Verbindung mit der oberen Welt. Man dürfte hier eher von der göttlichen Emanation der Erkenntnis als von einem prophetischen Aufnehmen einer besonderen Botschaft oder einem rabbinischen Studium reden können. In dem späteren Ṣaddiḳis-

mus kommt eine neue Quelle der Erkenntnis durch das heilige Erbe der Ṣaddiḳdynastien hinzu. Auch bei Bʿešṭ kann man von einem ähnlichen heiligen Erbe sprechen, sofern der Prophet die Seele des Luria, des Simon ben Jochai oder eines der sieben Hirten in sich aufgenommen hat.

Die Vorstellung von der *Emanation* des Wissens hängt mit der Erkenntnistechnik zusammen, die meistens die mystische Gnosis kennzeichnet. Als frischer Schössling auf dem Baume der jüdischen Gnosis erhält der Ḥasidismus diese Vorstellung in natürlicher Ueberlieferung. Das heilige *Erbe* vom Vater auf den Sohn oder vom einen Gerechten zum anderen in verschiedenen Zeiten und Generationen ist eine neue Anwendung der Gilgulvorstellung. Dass sie in den verschiedenen Ṣaddiḳkreisen mit besonderer Kraft wirksam gemacht wird, kann auf dem Bedürfnis beruhen, die Autorität, die der Ṣaddiḳ besitzt, zu erklären. Diese Autorität hat ständig ihren festen Ausgangspunkt in Bʿešṭ selber. Die Gilgultheorie ist also im Ḥasidismus kaum als Grund des Prophetenkultes zu betrachten, sondern als ein Erklärungsversuch desselben.

Viele verschiedene Faktoren können und müssen bei der Beurteilung von Bʿešṭ's persönlicher Stellung und Bewertung mitberücksichtigt werden. Zum Teil wirken sie zusammen und fliessen in einander über. Schon dem talmudischen Judentum ist es klar, dass der Gerechte, *haṣ-ṣaddīḳ,* Gott besonders nahe steht, höher und näher als alle Engel. Wenn nun *haṣ-ṣaddīḳ* der terminus technicus für ein besonderes Amt wird, wird diese Gerechtigkeit- und Frömmigkeitschätzung noch mehr vergrössert.[1]

Mit vollem Recht betont Andrae, dass alle Mystik die Neigung hat, die Menschen in engere Gruppierungen zusammen zu schliessen. Die Mystik hat eine besondere Form ihrer Ausübung und Methode, die gelernt werden kann und muss. Sie erfordert eine

---

[1] Bei der Anführung von Zitaten über den Ṣaddiḳ in ḥasidischen Schriften muss man jedoch genau die doppelte Bedeutung des Wortes, als Charakterbestimmung und als Amt, beachten. Ursprünglich ist es der Gerechte, der so wie Bʿešṭ oder auf einem gleichen Wege wie er geheiligte, der die Macht der Heiligkeit im Himmel und auf Erden hat. Allmählich verschiebt sich der Ausdruck, und die Aussagen über den Gerechten gelten dem Träger des Ṣaddiḳamtes. Es kann in Frage gestellt werden, ob nicht einige Forscher unkritisch auch allgemeine Aussagen über den Gerechten als besonderes Kennzeichen der Ṣaddiḳführer angewandt haben.

gewisse Virtuosität, die den Schüler in ein Abhängigkeitsverhältnis zum Meister stellt. [1] In gleicher Weise und teilweise aus dem selben Grunde wird die gegenseitige Bruderliebe ein kennzeichnender Zug für die Mystik im Allgemeinen und den Ḥasidismus im Besonderen. Ausserdem ist dies Gemeinschaftsgefühl und diese Bruderliebe durch die äussere Bedrückung motiviert. Dazu kommt noch, dass die religiösen Prinzipien, die verkündet werden, die gegenseitige Liebe und Freundlichkeit zur natürlichen Folge haben.

Die Verbindung zwischen dem Ṣaddiḳ und den Ḥasidim hat viele Züge, die an das Verhältnis zwischen einem Mūrīd und seinem Scheiche erinnern. Was der erste von seiner Begegnung mit seinem rector spiritualis bezeugen kann, könnte wörtlich einem Ḥasid in den Mund gelegt werden, der mit seinem Kwittel den Ṣaddiḳ aufsucht oder bei diesem zu Tisch eingeladen ist. — »Wenn ich mit *'Abū ʿAlī al-Rūdbārī* war, empfand ich es, als ob ein schleier vor meine augen gezogen wäre, und wenn man mich mit einer nadel gestochen, hätte ich es nicht gemerkt. Wenn ich eine frage an ihn richten wollte, brauchte ich sie nie auszusprechen, sondern so bald ich mich hingesetzt hatte, fing er an sie von selbst zu beantworten. Ich dachte oft dass, wenn Gott zu meiner zeit seinen propheten gesandt, ich nicht grössere ehrfurcht vor ihm hätte hegen können, so gross war meine ehrfurcht vor dem šejḫ.» [2]

Und doch kann man trotz der auffallenden Aehnlichkeit in Ehrfurcht und fascinosum nicht fehl in der Annahme gehen, dass der Ṣaddiḳkult letztlich etwas Einzigartiges ist. Hier ist Zittern und Suggestion, Schauer vor der Allwissenheit und Allmacht des Ṣaddiḳs. Aber hier ist nichts von einem Gefühl der Verwandschaft oder Kindschaft oder dergl. wie bei einem echten Mūrīd. Die Ehrfurcht ist durch die schauerliche Nähe des Heiligen bedingt, das sich im Ṣaddiḳ verkörpert. Das Fehlen der Kindschaft oder innerer Verwandschaft trägt gerade dazu bei, das zitternde Ehrfurchtsgefühl beim Ḥasid hervorzurufen. Das Verhältnis zwischen dem Ṣaddiḳ und seinen Jüngern ist denjenigen Gefühlen verwandt, welche die mystischen Propheten des

[1] Tor Andrae: a. a. O. S. 367. Vgl. Tor Andrae: Mystik och social gemenskap. (Till Ärkebiskop Söderbloms sextioårsdag 1926.)

[2] Zitiert nach Tor Andrae: a. a. O. S. 372.

christlichen Sektenwesens in extremen Sektenformen bei ihren Anhängern hervorrufen können.

Man darf auch nicht übersehen, dass manche Züge aus dem allgemeinen Bilde der Mystik im Ḥasidismus ganz fehlen. Bʿešṭ ist nicht allgegenwärtig. Nicht wegen seiner persönlichen geistlichen Nähe steht er an erster Stelle der Ṣaddiḳim. Die zitternde Ehrfurcht, die er geniesst, ist eher eine Vergrösserung der Gefühle, die der lebende Ṣaddiḳ hervorruft. Der Meister, von dem alles seinen Ursprung ableitet, dessen Autorität stets angerufen wird, wird axiomatisch grösser als die anderen.

Man hätte erwarten können, dass der bʿešṭsche Kreis mit seiner einzigartigen Lehre und seinen besonders ausgebildeten Umgangsformen und seiner geschlossenen Anhängigkeit vom Ṣaddiḳ auch im äusseren Sinne gegen die Aussenwelt abgeschlossen sein müsste. Die Aufnahme in die Ḥasidimgruppe hat weitgehende Bedeutung für die Lebensführung der Jünger. Und es wäre natürlich und würde in hohem Masse mit dem allgemeinen Schema der Mystik übereinstimmen, wenn die Aufnahme nicht dem Zufall, dem eigenen Entschluss des Schülers überlassen bliebe, sondern von einem dokumentierten Gotteswillen diktiert würde und ihr eine Reinigung oder ein Einweihungsakt voraufginge. Das ist jedoch im bʿešṭschen Ḥasidismus nicht der Fall. Keine Prüfungen oder Weihungen gehen der Jüngerschaft vorauf oder werden zur Bedingung dafür gemacht. Maimon bemerkt mit Erstaunen, dass man eo ipso der Ṣaddiḳgruppe angehörte, wenn man nur den Ṣaddiḳ aufsuchte oder sich äusserlich seinen Anhängern anschloss. Ebenso verhielt es sich zweifellos schon in der bʿešṭschen Aera. Es liegt etwas von evangelischer Offenheit über der Tätigkeit des Meisters und über seiner Liebe. Was in Leben und Lehre neu ist, scheint nicht aus absichtlichem Protest gegen den bestehenden Rabbinismus hervorgewachsen zu sein. Dessen Erstarrung hat nur psychologische Voraussetzungen für die Durchschlagskraft des Neuen geschaffen. Das Eigenartige des Prophetenkultes hat andere Quellen als die negative Apologetik.

Mit der Prophetenmystik, die ihre unvermittelte Abstammung von der hellenistischen Mystik und dem Gnostizismus ableitet, kann man also im bʿešṭschen Ḥasidismus eine Menge Übereinstimmungen feststellen, aber auch eine scharfe Abgrenzung gegen sie. Dass der Ḥasidismus nicht der Erbschaft der hellenistischen

Mystik ganz entsagen darf, ist offenbar, obwohl hier weniger wichtig zu betonen. Das Bindeglied hat hier grösseres geschichtliches Interesse als die Urquelle selber.

Die meisten Züge der Bʿešṭverehrung sind auf dem Hintergrunde der Baʿal Šem-Gestalt und der ḳabbalistischen Vorstellungswelt zu erklären. Jedoch bleibt noch ein neuer Einschlag im Anhängigkeitsverhältnis zum Führer bestehen, der nicht restlos früheren innerjüdischen Erscheinungen nachgeahmt sein kann. Der spätere Ṣaddiḳkult ist ganz abhängig von der bʿešṭschen Ueberlieferung, mag sie auch durch allerlei soziale und geschichtliche Verhältnisse gefördert und dazu von den Sadagorerpolitikern geschickt ausgenützt sein. Je festere Stellung der Ṣaddiḳ im Volksbewusstsein erhalten hat, desto mehr wächst auch die Bʿešṭ-Gestalt und wird vergrössert. Bʿešṭ's ursprüngliche Stellung kann jedoch nicht erklärt werden, ohne dass man das lichte Evangelium in Form der Mystik berücksichtigt, das er verkündet, und ohne dass man evangelische Züge beachtet, die auch in der Liebe der Getreuen zum Meister hervorleuchten. Für diese Verkündigung und für diese Art von Gemeinschaft dürfte selbst das geistige Klima günstig gewesen sein, und das Milieu, in dem er auftritt, in besonderer Weise bereitet. Ehe wir Vergleiche anstellen, dürfte es von Gewicht sein, die Hauptzüge seiner Verkündigung und seiner religiösen Prinzipien darzulegen.

II.

RELIGIÖSE PRINZIPIEN DES ḤASIDISMUS

A. Lehren.

KAP. IV.

Urkunden.

Man hat sich hinsichtlich der Untersuchung der Urkunden lange Zeit in einer unglücklichen Lage befunden, sowohl was die dogmatischen Prinzipien des Ḥasidismus als auch was die religionsgeschichtliche Stellung und Entwicklung der Bewegung betraf. Gulkowitsch konnte noch mit Recht 1927 schreiben: »Freilich findet sich hierbei der Beurteiler einer ganz anderen Sachlage gegenüber als auf anderen Gebieten der Wissenschaft; denn hier fehlt es noch völlig an einer wissenschaftlichen Erschliessung und Durcharbeitung der originalen Quellen.»[1]

Gulkowitsch denkt zunächst an die primäre Literatur, nämlich an die zeitgenössische unparteiische Schilderung und Beurteilung des Ḥasidismus sowie an eine historische Darstellung, die auf die eigenen Dokumente des Ḥasidismus zurückgehen soll.

In gewisser Hinsicht gilt dies auch von der Darstellung der ḥasidischen Lehren. Die Urkunden, die der Forschung zur Untersuchung der ḥasidischen Dogmatik der Ursprungszeit zu Gebote stehen, sind nicht im eigentlichen Sinne primär. B'ešṭ selbst hat seine Lehre nicht in eine uns erhaltene Schrift niedergelegt.[2] Erst zwei Jahrzehnte nach dem Hinscheiden des Meisters

---

[1] Lazar Gulkowitsch: Der Ḥasidismus. S. 64.

[2] B'ešṭ dürfte empfunden haben, dass die prophetische und poetische Form, in die er seine Gedanken zu kleiden pflegte, einem jüdischen Auditorium nicht ebenso leicht in Buchform lebendig gemacht werden und es ebenso begeistern könnte. Der volkstümliche Prediger war kein Schriftsteller. Bogratschoff dürfte Recht haben, wenn er einen weiteren Grund für B'ešṭ's spärliche Schriftstellertätigkeit angibt: Es fehlte ihm die Fähigkeit dazu. (Ch. Bogratschoff: Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassi-

gaben seine nächsten Jünger Schriften heraus, die vereinzelt verstreute oder lose zusammengefasste Aussprüche aus Bʿešṭ's Verkündigung enthielten. Wir besitzen also nur die Schriften der Bʿešṭjünger, die oft durch ihre eigene Anschauung oder Erkenntnisfähigkeit gefärbt sind. Von Anfang an begegnen wir einer doppelten Schwierigkeit. Man muss diejenigen Schriften auswählen, aus denen man Aussprüche und dogmatische Auslegungen zu holen wagt, und man muss beim Exzerpieren stets die Kritik wachhalten und mit der Möglichkeit späterer Umdeutung und dogmatischer Neuorientierung rechnen.

Mehrere Forscher haben sich jedoch die Mühe gemacht, mit grösserer oder geringerer Sorgfalt die Literatur zusammenzustellen, die in Frage kommen kann und muss. Unter diesen müssen Bogratschoff, Gulkowitsch, Aešcoly-Weintraub und Dubnow genannt werden.

Bogratschoff hat die Erforschung des Ḥasidismus erleichtert durch seine 1908 herausgegebene Bibliographie. Er hat nicht nur in »Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus» nach Dubnow, Woschod 1888 V—VI »die Quellen für die Biographie des Beschct» angeführt und in gleicher Weise in besonderer Gruppierung die »Quellen für die Lehre» zusammengestellt, sondern auch in »Sprüche» und »eigentliche Literatur des Chassidismus» die wichtigste Literatur ausgewählt und die betreffenden Legendensammlungen systematisch gruppiert. Die kurzgefassten und wohlgeordneten Notizen Bogratschoffs sind späteren Forschern eine Grundlage und grosse Hilfe gewesen. Im Grossen und Ganzen sind seine Angaben über den Wert der Urkunden von späteren Untersuchungen bestätigt worden.[1]

Gulkowitsch beschäftigt sich in dem Kapitel: »Die bisher vorhandene wichtigste Literatur über den Ḥasidismus» hauptsächlich mit Quellenschriften über den Ḥasidismus, und nicht von ihm

---

dismus. S. 14.) Auffallend ist, bei der religiösen Literatur des nachkanonischen Judaismus, die Scheu vor der systematischen Darstellung prophetischer Botschaft. Die Legendendichtung scheint die Form zu sein, welche das Erbauungsbedürfnis erschöpfend befriedigt. Unter den heutigen Ḥasidim findet eine einfache volkstümliche Erbauung wenig Anklang. Der *pilpūl* und phantastisch spitzfindige Schlussfolgerungen werden weit mehr geschätzt.

[1] Ch. Bogratschoff: Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus. S. 5 f., 14 f., 54 ff.

selbst.[1] Was die Echtheit und Brauchbarkeit der Urkunden betrifft, so schliesst er sich den Feststellungen seiner Vorgänger an.

Aešcoly-Weintraub unternimmt eine selbständige Prüfung des Urkundenmaterials. Er zeigt hierbei eine kühle, heilsame Skepsis und steht allen Urkunden aus Bʿešṭ's Hand oder Mund kritisch gegenüber, wenn ihre Echtheit nicht zwingend bewiesen werden kann. Besonders richtet sich seine Kritik gegen das Testament, das Manifest und die Bichovsky-Briefe »Guinze Nistharoth« *(ginzē nistārōṯ)*.[2] Die Kritik des Testamentes gründet er auf eine Aussage des R. Šneur Zalman, wonach das Testament nicht als autentisch betrachtet werden könne aber doch Bʿešṭ's eigene Worte wiedergebe, wenn auch nicht in einsichtiger oder stilgerechter Zusammenstellung. Diese Äusserung des Šneur Zalman dürfte jedoch den Wert des Testamentes als einer ḥasidischen Urkunde nicht verringern. Sie weist zwar die Unmöglichkeit nach, dass die Schrift unmittelbar aus Bʿešṭ's Hand stammt. Aber ein derartig primärer Wert ist ihr auch von keinem beigemessen.

Aešcoly-Weintraub ist geneigt, das Manifest in eine spätere Phase des Ḥasidismus zu verlegen. Seine Skepsis ist hier vielleicht begründet, obwohl er selbst davon absteht, Beweise zu erbringen. Auch wenn eine Ungewissheit über die Chronologie und — vielleicht über den Verfasser — bestehen bleibt, ist das Manifest für die Beleuchtung jener Zeit und Vorstellung von unbestreitbarem Wert.

Was die Bichovsky-Briefe betrifft, so haben die Ergebnisse der später veröffentlichten Untersuchungen Dubnows Weintraubs Misstrauen voll bestätigt. In den übrigen Stücken stimmen Weintraubs Ergebnisse mit dem überein, was man früher über das Urkundenmaterial wusste.

Dubnow gebührt die Ehre, den unvergleichlich wichtigsten Beitrag zur Quellenübersicht und Urkundensammlung geliefert zu haben. Kenntnisse, Verbindungen und Entdeckerfleiss dieses Forschers auf dem Gebiete der jüdischen Geschichte haben auch mehr Material über den Ḥasidismus in seine Hände geführt, als je ein anderer wenigstens nicht jüdischer Forscher hätte erlangen können.

---

[1] Lazar Gulkowitsch: Der Ḥasidismus. S. 64 ff.

[2] A.-Z. Aešcoly-Weintraub: Le Hassidisme. S. 25 ff.

Dubnow teilt sein Quellenmaterial in vier Gruppen.[1]

1. Dokumentensammlungen und ältere polemische Schriften.
2. Ḥasidische Sagenbücher.
3. Die dogmatische Literatur des Ḥasidismus.
4. Die Aufklärungsliteratur und die wissenschaftliche Forschung.

Ueber die Hälfte der Schriften, die Dubnow in den Dokumentsammlungen anführt, besteht aus ungedruckten Manuskripten, die in Bibliotheken nicht zugänglich sind. Es sind meist Disputationen und polemische Beiträge der Mitnagdim, deren Schriften man trotz ihres grossen historischen Wertes doch keine Zuverlässigkeit oder Autorität beimessen kann, wenn es sich um Aussagen über die Dogmatik des Ḥasidismus handelt. Die meisten müssen ausserdem wegen ihrer späten Entstehungszeit bei der Analyse der religiösen Prinzipien der Ursprungsperiode ausser Acht gelassen werden.

Die »Chassidischen Sagenbücher: Heiligenlegenden» sind ein genau chronologisch aufgestelltes Verzeichnis aller Ṣaddiḳimlegenden von den *šibḥē hab-bʿešṭ* 1815 bis zu Buber: »Die chassidischen Bücher» 1928. Die meisten dieser Sagen handeln von Jüngern und Schülern der Jünger von Bʿešṭ.

In der dritten Gruppe stellt Dubnow »die dogmatische Literatur des Chassidismus» zusammen. Auf dieses Verzeichnis Dubnows möge hier hingewiesen werden. Wer nach 1931, wo Dubnows »Geschichte des Chassidismus» herausgekommen ist, das Studium des Ḥasidismus aufnimmt, hat hier eine leicht zugängliche Fundgrube und eine zuverlässige Anleitung, für die man kaum dankbar genug sein kann. Die Arbeit, die Dubnow hier für andere geleistet hat, können nur die ganz verstehen, denen bei ihrer eigenen Arbeit jede derartige Bibliographie fehlte.

.Dubnows Literaturbericht erstrebt in mehrfacher Hinsicht Vollständigkeit. Er umfasst die Verkündigung des Ḥasidismus von der Entstehung der Bewegung bis zu unseren Tagen. Er nimmt Schriften der verschiedenen Schattierungen aus verschiedenen Perioden auf. Und er will jeder Schrift Raum geben, die mit irgend einem Lehranspruch aufgetreten ist.

---

[1] G. Ch. I S. 274 ff.

Für den Zweck unserer nachfolgenden Darstellung ist eine wesentliche Begrenzung begründet und notwendig. Es handelt sich für uns nur darum, zu den führenden Grundgedanken zu gelangen, von denen man annehmen kann, dass sie von Beginn der ḥasidischen Verkündigung an lebendig gewesen und angewandt worden sind. Vollständigkeit ist nicht in Bezug auf die Auswahl der benutzten Urkunden, sondern nur hinsichtlich der exzerpierten Gedanken erstrebt. Es ist in keiner Weise beabsichtigt, über einen Schriftsteller oder eine Schrift erschöpfend zu referieren, sondern nur hinreichend und einigermassen prägnant die systematische Art der Verkündigung zu bestimmen.[1]

Es liegt in der Natur der Sache, dass man zuerst untersuchen muss, was aus Bʿešṭ's Mund erhalten sein kann und Anspruch auf Treue der Ueberlieferung macht.

Angeblich soll Folgendes von Bʿešṭ's Hand herrühren:

1. Das Manifest von 1750, das Schreiben des Bʿešṭ über die Erhebung seiner Seele, oben behandelt. Siehe S. 96.

2. דרכי ישרים, »Die Gebräuche des R. Mendel von Przemyslany nebst einem von Bʿešṭ herrührenden Kommentar zum Psalm 107 (Shitomir 1805)«.[2]

Die Autenthizität dieser Schrift ist jedoch mit Recht von den

---

[1] Zu diesem Zweck habe ich durch mündliche und schriftliche Erkundigungen bei verschiedenen Ḥasidim in Polen und Galizien festzustellen versucht, welche Literatur über die tradierte Lehre in Ehren gehalten und als lebendes Erbe zu betrachten ist. In gleicher Weise und unter ähnlichen Schwierigkeiten habe ich versucht, obzwar kein vollständiges, so doch ein ausreichendes, charakteristisches Material über die ursprüngliche Verkündigung der Lehre dieser Bewegung an Ort und Stelle zusammenzustellen. Durch Vergleich mit Bogratschoffs Aufzeichnungen konnte ich dann bestimmen, wieviel des der Forschung bekannten und als echt anerkannten Materials mir zugänglich und inwieweit es mir gelungen war, es zu erweitern.

In der im Jahre 1931 erschienenen, grossen Arbeit Dubnows, die ein möglichst vollständiges Bild der Geschichte des Hasidismus geben will, finde ich in dem Kapitel über die Literatur, wie es diesem unvergleichlichen Forscher gelungen ist, die reiche, hasidische Literatur bis hinein in unsere Zeit zu verzeichnen. Mit Befriedigung sehe ich aber auch durch die Angaben Dubnows bestätigt, dass für das meine Untersuchung umfassende, spezielle Gebiet die, wie soeben erwähnt, mit Schwierigkeit zusammengestellte Literatur die richtige und ausreichende war.

[2] G. Ch. I S. 289.

Forschern späterer Zeit angefochten. (Dubnow u. a.) — Bogratschoff scheint sie mit zu den primären Urkunden zu rechnen.[1]

3. מכתבי הבעש"ט ותלמידיו »Briefe des Bʿešṭ und seiner Jünger.» Die Entdeckung dieser Briefsammlung im Jahre 1919 erregte grosses Aufsehen. Sie ist in den Jahren 1921—1926 teilweise veröffentlicht. In der vierten Beilage hat Dubnow in G. Ch. I über die Umstände berichtet, unter denen die neue »Geniza» entdeckt wurde. Indes genügt schon eine oberflächliche Untersuchung der betreffenden geheimen Schatzkammer, um jede Hoffnung zu rauben, dass man hier endlich mit primärem Material die der Forschung früher bekannten, dürftigen Bʿešṭurkunden ergänzen könnte. Mehrere Forscher, Ch. N. Bialik, A. Kahana, A. Schwadron u. a. haben die zugänglichen Briefe kritisch untersucht und sind zu dem Ergebnis gekommen, dass sie sämtlich gefälscht sein müssen, und dass ihr Herrühren aus Bʿešṭ's Hand in keiner Weise und in keinem Teil angenommen werden kann. Nachdem Dubnow schon 1925 die kritische Untersuchung der betreffenden Briefe unternommen hat, gibt er eine zusammenfassende vernichtende Kritik der Echtheitsansprüche in G. Ch. I.[2] Der Wert der Briefe für unsere Untersuchung wird noch durch den späten Zeitpunkt der Entstehung dieser Briefe verringert; denn man muss sie erst spät im 19. Jahrhunderte datieren.

4. Kurze Aussprüche Bʿešṭ's über Heilung und Heilmittel des Leibes und der Seele u. a. Diese Gedankensprüche und Mitteilungen sind ohne grösseren Wert für die Bestimmung der bʿešṭschen Verkündigung. Sie sind bei A. Kahana in *sefær ha-ḥasīḏūṯ* abgedruckt.

Von den nächsten Jüngern Bʿešṭ's besitzen wir wertvolle Urkunden.

5. תולדות יעקב יוסף, Geschichte des Jakob Josef.

Jakob Josef Kohen war Rabbiner in Raschkow, Schargorod und Nemirow und hatte seinen Rabbinersitz zuletzt in Polonnoje. Das Buch erschien zuerst 1780 in Korez. Im Vorwort der ersten Auflage wird angegeben, der Verfasser habe seine Lehre von dem göttlichen Meister R. Israel Bʿešṭ erhalten. In der Form einer fortlaufenden Bibelerklärung stellt J. J. seine Dogmatik auf und

---

[1] Ch. Bogratschoff: Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus. S. 59.

[2] G. Ch. I S. 330 ff.

beginnt seine Aussagen oft mit den Angaben: שמ"מ, מהבעש"ט, בש"ט u. s. w. Diese Kennzeichnung ist zwar keine Bürgschaft für wörtliche Genauigkeit. Zuweilen wird dies deutlich genug ausgesprochen. Dass jedoch seinen so gekennzeichneten Lehrsätzen wirklich B'ešṭ's Verkündigung zu Grunde liegt, wird am meisten durch J. J:s glaubwürdigen Vorbehalt bestärkt, dass der Wortlaut nicht immer von dem Meister stamme, dass aber die Gedanken und der Inhalt der Lehrsätze genau wiedergegeben seien. Das ausserordentliche Ansehen, das die Toldot in Ḥasidimkreisen hatten und noch haben, ist ein weiteres Zeugnis für den Wert des Buches als Urkunde. Jedoch muss man bedenken, dass J. J. zweifellos weit mehr Belesenheit als B'ešṭ besass, und dass daher viele im Buch enthaltene Vergleiche mit Aussprüchen und Ausdrücken der ḳabbalistischen Literatur eher die eigene Gedankenwelt J. J.'s und seine Lehrweise wiedergeben als die B'ešṭ's. Ausserdem hatte J. J. ein anderes Temperament. Von dem feurigen prophetischen Geist, der B'ešṭ's Torasagen gekennzeichnet haben muss, ist in der trockenen von Pilpulim belasteten Darstellung der Toldot nicht viel zu merken. Dasselbe gilt von J. J.'s übrigen Schriften:

בן פורת יוסף, Korez 1781. Diese Schrift enthält auch das Manifest von 1750, das B'ešṭ durch seinen Jünger an den Kutower-Rabbiner sandte.

צפנת פענח, Korez 1782.

6. מגיד דבריו ליעקב (או) לקוטי אמרים, Korez 1784. Auswahl von Reden von Dob Beer.

7. לקוטי יקרים, Kostbare Auszüge von B'ešṭ, Dob Beer, Gaon Menachem, Mendel und R. Jechiel Michel, Lemberg 1792.

8. Die beiden letztgenannten liegen auch in Auswahl und Auszügen vor in der von Ḥasidim hoch geschätzten Schrift: כתר שם טוב, »Krone des guten Namens, eine Sammlung sämtlicher heiliger Worte unseres erhabenen und heiligen Meisters Rabbi Israel Bescht, die in das Haus Josephs eingebracht worden sind, d. h. in die heiligen Schriften seines Jüngers, des gottesfürchtigen Rabbi und Gaon Jaḳob Joseph.« »Gesammelt von mir, dem geringen Aaron von Opatow. Ich habe in diesem Buch nichts angeführt, was nicht zu den heiligen Worten unseres Lehrmeisters R. Israel Bescht gehört.«[1] Von dem Keter kam der I. Teil 1784 in Zolkiew, der II.

[1] G. Ch. I S. 93 vergl. S. 287.

Teil 1795/98 daselbst heraus.[1] Diese Sammlung von Auszügen ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Sie bildet ihrer Form nach eine Sammlung religiöser Aphorismen und kurzgefasster Bibel- und Talmuderklärungen. Daraus dass es ein Ḥasid so früh unternommen hat, die Bʿeštzitate aus den vorher erwähnten Schriften zusammenzustellen, erkennt man einerseits, welchen Wert man diesen Dokumenten der Jünger beimass, andererseits, dass die Getreuen das Bedürfnis hatten, auf die eigene Autorität des Meisters zurückzugehen. Je weniger die Schriften des J. J. dem gemeinen Manne zugänglich und verständlich waren, desto mehr wurde der Keter Vermittler der Vorstellungen und Eindrücke, die die Ḥasidim von Bʿešṭ erhielten. Noch heute dürfte der Keter mehr verbreitet und gelesen sein als z. B. die Toldot, von denen man sagen kann, dass sie von den heutigen Ḥasidim mehr verehrt als studiert werden.

Wenn man also auch keinen Beweis für wörtliche Ueberlieferung hat, dürfte man berechtigt sein, dem Keter und seinen Urdokumenten eine nicht geringe Autorität beizumessen. Und man ist bei jeder Beurteilung der bʿešṭschen Verkündigung hauptsächlich auf diese Quellen hingewiesen. Nicht mit Unrecht bemerkt Dubnow, dass sich die Worte des Meisters sicherlich in vielen Fällen dem Sinn und Gedächtnis der Schüler eingeprägt haben, »was wohl in erster Linie hinsichtlich der Kernsprüche zutrifft, in denen Inhalt und Form unzertrennlich sind».[2]

Die heutige Sitte, beim Torasagen am Tisch des Rebbes im Stillen zur Hilfe des Gedächtnisses Aufzeichnungen zu machen, vergrössert auch vielleicht die Berechtigung, den Zitaten Glaubwürdigkeit beizumessen, so weit man glauben kann, dass diese Sitte auch in der betreffenden Zeit bestanden hat.

9. צוואת הריב״ש Bʿešṭ's Testament, »Das Vermächtnis des Ribasch und empfehlenswerte Gebräuche, aufgefunden im Reisesack des frommen abgeschiedenen Jesaja, Wahrheitspredigers zu Janow, ... jenes vernommen aus dem heiligen Munde des göttlichen Mannes, unseres gottseligen Lehrmeisters Israel Bescht, die em-

---

[1] Bogratschoff gibt 1795 als Erscheinungsjahr des II. Teils an und als Aaron Kohens Mitherausgeber Mendel Lissker, Salomon Karliner und Abraham Moses-Pscheworsky. a. a. O. S. 15.

[2] G. Ch. I S. 93.

pfehlenswerten Gebräuche aber — aus dem Munde unseres göttlichen Meisters Dow Bär, des Wahrheitspredigers zu Meseritsch.»[1]

Seiner Art nach ist dieses Testament Bʿešṭ's ein ähnlicher Auszug wie der Keter. Entgegen der frommen Ueberlieferung, die hier Bʿešṭ's eigene Predigten zu besitzen glaubte, hat schon, wie nach Aešcoly-Weintraub oben zitiert wurde, Šneur Zalman einen nüchternen Vorbehalt hinsichtlich der wörtlichen Uebereinstimmung gemacht. Sachlich wird bezeugt, dass das Buch »die unverfälschte Wahrheit» sei.

Zwischen dem Keter und dem Testament besteht ein gewisser Unterschied. Während der Keter der Form nach meistens aus kurzen Sentenzen ohne inneren Zusammenhang besteht, ist das Testament im Wesentlichen so zusammengestellt, dass es mehr die Form fortlaufender Predigtstücke erhalten hat, wenn auch hier der logische Zusammenhang schwach ist und die Verkündigung bei der Gruppierung dieser Auszüge oft verschiedene Gegenstände einschiebt und sie mit der Angabe unterbricht, dass das Folgende aus Bʿešṭ's Munde stamme. Wichtiger ist jedoch, dass man in der Auswahl des Testamentes eine durchgehende Betonung der Forderung auf Innerlichkeit im Verkehr mit Gott und Unmittelbarkeit in der Andachtsausübung finden kann. Es bildet ein Mystikerdokument von Wert.

Wenn also auch Testament und Keter auf dieselben Quellen zurückgehen und zuweilen in Ausdruck und Gedanken zusammentreffen, so kann doch in Frage gestellt werden, ob nicht die Redewendungen des Testamentes und ihre durchgängige Kawwana Bʿešṭ's Torasagen und Gespräche mit den Jüngern besser spiegeln als jede andere Urkunde. Es ist auch nicht ohne Bedeutung zu beobachten, welche volkstümliche Ausbreitung und Liebe unter den Anhängern diese kleine Schrift erfahren hat. Sie hat eine ungleich grössere Ausbreitung gefunden als ihre Primärurkunden und ist in vielen Auflagen erschienen.

10. תניא (או) לקוטי אמרים, »Die Lehre, eine Auswahl der Reden unseres Herrn und Meisters Schnëur Salman»* Slawuth 1796. Dieses Buch gehört, was Verfasser, Erscheinungsort und Erscheinungsjahr betrifft, einem anderen Kreise an als dem ursprünglich bʿešṭschen Ḥasidismus. Šneur Zalman vertritt die Ḥabadrichtung der dritten Ḥasidimgeneration. Nur mit grosser Vorsicht darf das

[1] G. Ch. I S. 287.

Buch daher als Urkunde für die Gedanken der bʿeštschen Periode oder zum Vergleich herangezogen werden. Die relativ feste Systematik und die nüchterne Zuverlässigkeit des Verfassers macht jedoch die Tanja zur Ergänzung des Gesamtbaus der bʿešṭschen Systematik und ihres spekulativen Hintergrundes anwendbar. Aus diesen Gründen und mit dieser Einschränkung haben die Forscher (Levertoff u. a.) sie auch für die bʿešṭschen Prinzipien verwandt.

Was nun von dem literarischen Niederschlag der späteren Generationen in der Tanja gesagt ist, gilt auch von der Reihe der Urkunden und Schriftstellern aus späteren Jahren, wie Ṣaddiḳismus und Ḥabadismus beweisen.[1]

---

[1] G. Ch. I S. 288 ff.

KAP. V.

Der Gottesbegriff.

Vom Gottesbegriff des Ḥasidismus gilt wie von den meisten seiner Lehrsätze, dass die Prinzipien und Vorstellungen nicht neugeschaffen oder einzigartig sind. Von verschiedenen Seiten sind die verschiedenen Begriffe und Momente übernommen, hauptsächlich von der nächst zurückliegenden ḳabbalistischen Ueberlieferung. Das Selbständige muss gesucht werden, teils in der Ausgestaltung des Begriffes, teils und vor allem in der unablässigen praktisch religiösen Anwendung. Es kommt noch hinzu, dass diese Anwendung nie die Absicht hat, eine geheime Weisheit für den engeren Kreis eingeweihter Jünger zu sein. Bʿešṭ ist Volksprediger und hat die Einfachen, Ungelehrten zu Zuhörer.

Bogratschoff [1] spricht sich kategorisch und allgemein über den Gottesbegriff des Ḥasidismus aus. Er sei ein konsequenter »religiöser» Pantheismus. Gleichzeitig weist er darauf hin, dass Bʿešṭ's Grundprinzipien der theoretischen und praktischen ḳabbalistischen Ueberlieferung entnommen seien. Von der theoretischen Ḳabbala seien die Emanationslehre übernommen und die Lehre von der Entstehung des Weltalls aus dem Göttlichen durch Gottes Konzentration auf sein eigenes Wesen. Alles kann unmittelbar aus dem göttlichen Wesen, aus seiner Schöpfermacht, seinem Wunsch und Willen abgeleitet werden. Die Hauptlehre ist — nach Bogratschoff — nicht dass Gott alles sei, sondern religiös betrachtet, dass Alles die Gottheit oder göttlich sei.[2] Abgesehen von dem zweifelhaften Wert dieser Unterscheidung zwischen philosophischem und religiösem Pantheismus, und der

[1] Ch. Bogratschoff: Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus. S. 16 ff.

[2] a. a. O. S. 18.

dunklen Rede von einem konsequenten Pantheismus, dessen Gottheit einen schöpferischen Willen und Wunsch hat, ist Bogratschoff zweifellos im Recht, wenn er als das Wesentliche der Gottesauffassung des Ḥasidismus dessen oft wiederholten Satz ansieht: »dass Gott in concreto sich überall befindet und alles, was in der Welt vorkommt, nichts anderes als eine Evolution der Gedanken Gottes ist»,[1] und den Ausspruch: »Es gibt keinen Ort, der Seiner bar wäre» für den Ḥasidismus bezeichnend sein lässt.[2]

Ob dieser Grundgedanke eine *notwendige* Konsequenz der ḳabbalistischen Emanationslehre ist, wird jedoch nicht durch den Hinweis bewiesen, dass Bʿešṭ beide Gedanken der ḳabbalistischen Ueberlieferung entnommen hat.

Ebenso unsicher ist Bogratschoffs Terminologie, wenn er als zweites Hauptprinzip des Ḥasidismus die Lehre von den Entsprechungen oder der Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch angibt und erklärt, dass diese Vorstellung der sogenannten praktischen Ḳabbala entnommen sei.[3] Was Bogratschoff unter dieser Rubrik anführt, ist kaum für die praktische Ḳabbala kennzeichnend. Dagegen wird man aus ihr eine andere Vorstellung von der Gottheit ableiten können, die im Ḥasidismus wie im älteren Ḳabbalismus zu der Vorstellung von der Allgegenwart des Göttlichen parallel geht, nämlich die Vorstellung vom verborgenen Gott, Hawaja.[4]

Wenn man also auch annehmen kann, dass Bogratschoff das Wesentliche an der ḥasidischen Gottesvorstellung erfasst hat, so darf man doch die Parallelen und die oft mit einander verflochtenen Gottesbilder, welche die Verkündigung des Ḥasidismus aufweist, nicht vergessen oder übersehen, da diese in teilweise ver-

---

[1] a. a. O. S. 18.

[2] a. a. O. S. 18. Zu dem übereilten Urteil auf Pantheismus ist der Verf. sichtlich auch durch die Mystik des Ḥasidismus verlockt. Vgl. jedoch die berechtigte Warnung, allzu schnell durch einen pantheistischen Gottesbegriff das Wesen der Mystik zu bestimmen: Tor Andrae: Mystikens Psykologi S. 78.

[3] Dass sich dieselben Vorstellungen auch in der Ḳabbala und in den *ḥasīdūt* finden, aber im Ḥasidismus selbständig und in neuer Absicht ausgestaltet sind, führt Ṣeitlin an: דער מאמענט 14. 1. 1927.

[4] Die Ḥasidim schreiben noch heute mit Vorliebe den Namen Gottes in dieser Weise nach ḳabbalistischem Brauch, um nicht zur Entweihung oder gefährlichem Missbrauch des machtvollen Namens verlockt zu werden.

schiedenen Strömungen überliefert sind und in eigenartiger Anwendung einen lebendigen religiösen Wert im Ḥasidismus erhalten.

Was hier von Bogratschoff gesagt ist, gilt im Grossen auch von den Referaten anderer Forscher über den Gottesbegriff des Ḥasidismus. Alle heben die Vorstellung vom Allgegenwartssein Gottes hervor und begnügen sich im Allgemeinen damit. So z. B. Gulkowitsch in seiner kurzgefassten Bemerkung über die Gottesvorstellung.[1] Levertoff fehlt es an Interesse für dieses Detail, wenn er sein Hauptthema: »Die religiöse Denkweise der Chassidim» völlig auf die Erlösungslehre des Ḥasidismus begrenzt.[2]

Ohne jeden falschen Versuch, eine strenge Logik oder ein klares System zu erzwingen, sei es bei Bᶜešṭ in seiner prophetischen Volkspredigt, so weit man sie aufzuspüren vermag, oder in den sophistischen und allegorischen Erklärungen seiner talmudkundigen Jünger, darf man *drei verschiedene,* teilweise entgegengesetzte *Gottesvorstellungen* im Ḥasidismus finden.

Ein Beispiel *der ersten* findet man in dem geheimnisvollen Namen Gottes Hawaja, dessen mysteriöse Macht zu erlösen und Wunder zu tun die Baᶜale Šem besonders besassen und ausübten.[3] Diese Vorstellung von dem im Namen verborgenen Gott und von der geheimnisvollen göttlichen Dignität des Buchstabens selber hat seit einem Jahrtausend neben und gleichzeitig mit der übrigen ḳabbalistischen Mystik in Blüte gestanden. Sie gehört zu dieser, sowohl was Zeit als auch persönliche Ausübung betrifft. Aber sie bildet doch eine untere primitive Schicht innerhalb dieser Mystik. Wie der Name einer Sache ihr Wesen ausdrückt, so ist der Name Gottes eine Offenbarung seines Wesens. Da aber die absolute Kraft und Allmacht zu den wesentlichen Eigenschaften der Gottheit gehört, muss man auch durch die rechte Anwendung seines Namens in gewisser Weise dieser göttlichen Macht teilhaftig werden. Da schon jeder Buchstabe an der göttlichen Energie teil hat, müssen

[1] Lazar Gulkowitsch: Der Ḥasidismus. S. 28 f. Gulkowitsch betont nur Gottes Allgegenwart und Allmacht, scheint aber die Auffassung vom Pantheismus nicht zu teilen.

[2] Paul Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim.

[3] Hawaja = הוי״ה. Ihrer Heiligkeit wegen werden die Buchstaben des Gottesnamens (יהוה) anders gestellt und in dieser Veränderung (הוי״ה) gelesen.

noch viel mehr die Buchstaben, die im Namen Gottes enthalten sind, mit Macht und Heiligkeit geladen sein.[1]

Diese primitive Machtvorstellung, die eine Fortführung der vorkanonischen Beschwörungen »*be-šēm*» ist, wird im Mittelalter ein beliebtes Objekt für die Spekulationen der ḳabbalistischen Mystik. Sie wird verfeinert, indem sie mit der Metaphysik der theoretischen Ḳabbala verbunden wird und kommt hier in Anwendung, um weitere Beweise für den Zusammenhang zwischen dem Geistigen und Materiellen zu geben. Dass Bʿešṭ in seiner früheren Baʿal Šem-Periode den Namen Gottes in magischer Absicht anwandte, darf nicht bezweifelt werden. Daraus braucht man aber nicht zu folgern, dass er zu dieser Zeit allzu grosse Kenntnis der ḳabbalistischen Spekulation über den Namen Gottes besessen habe.

Jedoch wird er als *baʿal šēm ṭōb* mit der ḳabbalistischen Spekulation überhaupt genügend vertraut gewesen sein, um auf diesem Hintergrund seine Lehre aufgebaut zu haben. Der Toldot macht durchweg von dieser Spekulation über den Namen Gottes Gebrauch.[2]

---

[1] Vgl. Erich Bischoff: Die Kabbalah, Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft S. 115 ff. und Erich Bischoff: Die Elemente der Kabbalah II S. 32 ff.

[2] Bezeichnend ist z. B. die Aussage des Toldots, dass sich die vier Grundelemente des Menschen auf den Namen Hawaja beziehen. Nach ḳabbalistischer Auffassung, die von dem Toldot geteilt wird, hat der menschliche Körper 248 Glieder und 365 Adern entsprechend einer gleichen Anzahl geistiger Glieder und Adern. Diese geistigen Adern und Glieder, insgesamt 613, holen ihre Nahrung aus den 613 Geboten der Tora (Toldot Vorw. S. 3). Sowohl die leiblichen als auch die geistigen Adern und Glieder beziehen sich auf den Hawaja-Namen. Die erste Hälfte dieses Namens bildet zusammen mit שמי ihrem Zahlenwerte nach 365. Die zweite Hälfte des Hawaja-Namens bildet zusammen mit זכרי 248.

י״ה עמ שמי = שס״ה — ו״ה עמ זכרי = רמ״ח.

Vergl. Toldot J. J. Vorwort, S. 6.

Ein anderes Beispiel für das spekulative Interesse der Toldot am Hawaja-Namen erhellt die Vorstellung von dem im Namen verborgenen Gotte. Die Buchstaben im Worte *miṣwā* sind ihrem Zahlenwerte nach den Buchstaben im Worte Jahwe gleich. Die letzten zwei Buchstaben in den beiden Wörtern sind die gleichen. Die ersten beiden Buchstaben in den beiden Wörtern sind auch gleich durch die Verbindung nach At-Basch. a. a. O. Vorw. S. 6

At-Basch gehört zu der ḳabbalistischen Buchstabenmystik und bedeutet eine besondere Transmutationsmethode, bei der jeder Konsonant in einem

Im heutigen Ḥasidismus lebt der Glaube an die Macht und Bedeutung des Namens z. B. in den Golemerzählungen. Wenn diese Hawaja-Vorstellung auch mit einer Spekulation über die Geistigkeit aller Dinge verbunden werden und zuweilen einer solchen höheren Gottesauffassung dienen kann, birgt sie ursprünglich ganz andere Vorstellungen. Als ein primitives Erbe, das allmählich in die theoretische ḳabbalistische Spekulation erhoben ist, hat der b'eštsche Ḥasidismus sie unkritisch und ohne Versuch einer origineller Ausgestaltung übernommen.

Die zweite unvergleichlich wichtigste *Gottesvorstellung* ist den drei Termini *'ēn sōf, š^{e}k̄īnā* und *nīṣōṣ* entsprechend.

Unkritisch nimmt der Ḥasidismus das ḳabbalistische Sefirot-Schema auf mit seiner Konsequenz, dass 'En Sōf unergründlich und unerreichbar erhaben und von der Welt abgesondert sei. Was auch ursprünglich und in den zunächst liegenden spekulativen Ueberlieferungen des *'ēn sōf*-Begriffes das innerste Motiv gewesen ist, ob die Betonung der Abgetrenntheit und Erhabenheit oder die gedankliche Ueberbrückung dieser Abgetrenntheit durch die Sefirot-Emanationen, so scheint doch der Ḥasidismus in praktisch religiösem Interesse diese beiden Züge zu bewahren. Die Erhabenheit des Göttlichen wird so stark empfunden und so ständig betont, wie er nur auf dem Hintergrunde des kanonischen jüdischen Gottesbildes möglich ist. Aber für das religiöse Gefühl wird der entgegengesetzte Zug doch aufs stärkste betont und angewandt. Die Verkündigung beschäftigt sich am meisten mit dem Licht und der Herrlichkeit des 'En Sōf, der Šekina u. s. w. Das Gefühl der Unendlichkeit Gottes, das ebenso wohl mit der Vorstellung eines persönlichen furchtbaren Despoten, als der eines alle Welten erhaltenden mächtigen Vaters, oder der eines verschwommen aufgefassten fernen 'En Sōf verbunden sein kann, geht in der innerlichen ḥasidischen Frömmigkeit, in der mysti-

---

Wort regelmässig von einem anderen Konsonant ersetzt wird nach dem At-Basch-Schema.

11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
כ	י	ט	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א
ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22

Da nun jeder Buchstabe seinen bestimmten Zahlenwert hat, erhält man durch den Konsonantenwechsel zugleich neue Zahlenwerte.

schen Introversion in das Gefühl über, dass das Unendliche oder der Unendliche allgegenwärtig ist und alles mit seinem göttlichen Wesen durchdringt.[1] Der Fromme ist von Gott umgeben. Geheimnisvoll und den Augen des Ungöttlichen verborgen wohnt das Göttliche überall, mit dem Sichtbaren und Materiellen vermischt, dessen wahre Wirklichkeit es ist. Dies mystische Gefühl von der Wirklichkeit und Gegenwart des Göttlichen wird in den Šekina-Begriff hineingelegt und ist ein Hauptthema der Verkündigung. In gewisser Weise wird dies das Zentraldogma des ganzen Ḥasidismus von Gott, das den Schlüssel zu der Form seiner Frömmigkeit gibt.

Gott ist die wahre Wirklichkeit und alles Wirkliche ist innerhalb von Gott. Der Mensch selber hat an der Šekina teil. Es ist sein Ziel und seine Aufgabe, sich mit Gott zu vereinen und vergöttlicht zu werden. Aber auch die ausserhalb des Menschen bestehenden Welten und Dinge, vom Niedrigsten bis zum Höchsten, haben Teil an der Šekina und enthalten gebundene Funken der Gottheit. Darum ergibt sich für den Frommen die Aufgabe und Möglichkeit, der Šekina dadurch zu dienen, dass er durch seine Taten und seine Frömmigkeit die in dieser Welt gebundene und vermengte Šekina befreit. Der Ḥasid soll dem Göttlichen zur Alleinherrschaft verhelfen. Die Šekina selbst ist nicht Gott, aber Kraft, Herrlichkeit und Wesen Gottes in der Welt offenbar. Im Gefühl des Frommen wird die Šekina dasjenige, was vor allem von Gott wahrnehmbar ist.

Hier stehen widersprechende Vorstellungen sich gegenüber. Die ḥasidische Lehre beschäftigt sich viel mit dem Versuch, sie zu überbrücken. Einerseits wird eine monistische Gottes- und Weltauffassung betont. Nach dieser ist das Materielle nur Schein, etwas Unwesentliches im Verhältnis zur oberen Welt und zum Göttlichen. Ueberall in der Sinnenwelt und in den Dingen ist das Göttliche und Geistige die wahre Wirklichkeit. Davon erzählt in vielen Variationen das ḥasidische Gleichnis von dem mächtigen König, der einen grossen Palast mit vielen Gemächern, Mauern und Toren baute. Der Palast war mit kostbaren Bildern und Geräten angefüllt. In diesen Palast lud der König Fürsten und Grosse seines Reiches ein. Sie kamen, fanden aber niemals den

[1] Diese Unendlichkeit Gottes wird betont in Keter S. 101.

Weg zu dem innersten Gemache, wo der König selber war. Erstaunt fragten sie einander, was dies bedeute, und wo der richtige Eingang sei, und wie man den König sehen könne, wenn so viele Trennungsmauern sie daran hinderten. Schliesslich gab der Sohn des Königs die Erklärung. Der Palast selbst war nichts Wirkliches. Er schien es nur den Betrachtern zu sein. Aber in Wirklichkeit gab es weder Wände noch Mauern, weder Tore noch Türen. Der Raum war leer und offen. »Mein Vater, der König, ist hier vor Euch.«[1]

So ist Gott allgegenwärtig. Nach seinem Willen und seiner Offenbarung soll der Mensch zu ihm kommen und sich mit ihm vereinen. Die Mauern, die den Menschen von Gott trennen, sind der Mangel an Glauben.[2] Darum ist Gott dem Gottlosen verborgen aber dem Frommen offenbar.[3]

Die Šekina umfasst alles in der Welt und alle Geschöpfe, sowohl die guten als auch die bösen. Die wirkliche Einheit ist die Šekina.[4] Gott erfüllt alles, die ganze Welt. In buchstäblichem Sinne wird das Wort genommen, dass die ganze Welt voll der Herrlichkeit Gottes ist.[5]

In jeder Bewegung ist der Schöpfer, denn es ist unmöglich, eine Bewegung auszuführen oder etwas zu reden, ohne die Kraft des Schöpfers. Dies ist die Bedeutung des Wortes: Die ganze Erde ist voll der Herrlichkeit Gottes.[6]

In allen fremden und bösen Gedanken finden sich auch heilige Funken der Šekina, die durch die *šᵉbīrā* dareingeraten sind.[7]

Diese allgemeine Wahrheit, dass die Herrlichkeit Gottes überall ist, wird auch im Kommentar zu dem Bet-Schamai-Ausspruch erklärt, dass man vor der Braut, so wie sie wirklich ist, tanzen soll. Im Anschluss an die Bet-Hillel-Auslegung dieser Bestimmung wird erklärt, dass man immer beim Brauttanz von der Schönheit und Frömmigkeit der Braut reden soll. Dies bedeutet,

---

1 A. Kahana: *sefœr ha-ḥasīdūt*. S. 86 f.
2 Vgl. die unablässige Mahnung, den vollkommenen Glauben zu haben.
3 Vgl. Toldot S. 16.
4 Keter S. 8.
5 Toldot S. 16 u. a.
6 Keter S. 60.
7 a. a. O. S. 22.

dass man sich nicht mit der allgemeinen Gewissheit der überall verbreiteten, überall vorhandenen Herrlichkeit Gottes begnügen soll. Man soll sie hervorziehen, sie von allen Hüllen befreien zu Herrlichkeit und Reinheit.[1] Die Braut ist in diesem Gleichnis die Šekina. Das Tanzen bedeutet, dass man durch die innige Freude und fromme Handlung die gebundenen heiligen Funken befreien soll oder, wie die Termini lauten, dass man sie zu dem höchsten Grade hinaufheben soll. Es handelt sich also um das bewusste Streben, die Welt zu vergeistigen. Dass dies nicht immer leicht ist, solange sich die Šekina in Gefangenschaft befindet, gibt Bʿešṭ zu und stimmt in die Klage ein, der schon Vital Calabrese Ausdruck verliehen hat. Aber es ist die Pflicht des Menschen, dies nach seinen Kräften so gut zu tun, wie er in jedem einzelnen Falle vermag.[2]

Andererseits liegt in der Šekina-Vorstellung ein nie beseitigter oder überwundener Dualismus. Der Ḥasidismus hat ein klares Gefühl für den Gegensatz nicht nur zwischen geistig und körperlich, sondern auch zwischen böse und gut. Das Göttliche ist zwar auch im Körperlichen vorhanden. Auch in den Blockwänden der Wohnung finden sich heilige Funken, die befreit werden müssen.[3] Aber schon die Vorstellung, dass sie gebunden sind, bedeutet die Wirklichkeit des Nichtgöttlichen. Der ḳabbalistische Terminus Funken der Heiligkeit setzt auch eine andere Wirklichkeit als diejenige voraus, in der diese Funken ihren Herd haben. Ausdrücklich spricht man auch vom Exil *(gālūṯ)* der Šekina, womit die Uebermacht des Nichtgöttlichen im gegenwärtigen Zeitalter gemeint ist.

Der Toldot spricht auch davon, dass Körper und Seele verschiedene Zeiten für ihre Tätigkeit und ihre Herrschaft haben.[4]

---

[1] a. a. O. S. 38 f.

[2] Keter S. 38.

[3] Ein treffliches Beispiel für diese ḥasidische Vorstellung lieferte vor einigen Jahren ein Ḥasid auf dem Markt von Warszawa, wo er auch mit Ungläubigen Handel trieb. Einem Glaubensgenossen erklärte er dies so und verteidigte sich damit, dass in dem Gelde der Ungläubigen viele heilige Funken gebunden, also im Besitze der Ungläubigen in doppelter Gefangenschaft seien. Nicht um Gold zu verdienen, halte er sich auf dem Markte auf, sondern nur in der frommen rechtgläubigen Absicht, zu Gottes Ehre Funken von den Ungläubigen zu sammeln.

[4] Toldot S. 90.

ḥomær, hier in der Bedeutung von Körper, hat seine Zeit, wenn seine Funktionen des Essens, des Trinkens, des Geschlechtsverkehrs u. s. w. in der Uebermacht sind. Dagegen hat *ṣūrā,* das hier in der Bedeutung von Seele angewandt wird, seine Zeiten und Funktionen im Gebet, Torastudium u. s. w. Aber, fügt Toldot hinzu, es gibt auch eine glücklichere Zeit, wo Körper und Seele eins sind in der Freude. Es gibt eine Freude der Seele, die auch die des Körpers ist. Und dies ist die vollkommene Freude. [1]

In ähnlicher Weise wird das Gute als das einzige wirklich Seiende hervorgehoben. Zugleich ist aber das vorhandene Böse das ständige Objekt für den Kampf der Frommen. Dies Böse ist nicht nur der böse Trieb im Menschen, obwohl dies in der ḥasidischen Lehre und in der lebendigen Religiosität das Wesentliche sein dürfte. Das Böse hat jedoch für den Ḥasidim auch eine so starke eigene Existenz wie in den ḳabbalistischen Ḳelifot.

Eine selbständige Ausgestaltung scheinen diese Vorstellungen im ursprünglichen Ḥasidismus nicht erhalten zu haben. Hier wird rein ḳabbalistische Ueberlieferung vorliegen. Erst in der zweiten Generation des Ḥasidismus beschäftigt sich die Spekulation mehr mit den Ḳelifot, und im Ḥabadismus ist es dann ein beliebter Gegenstand für die gelehrte Exegese geworden.

Das Gefühl, dass sich diese verschiedenen Vorstellungen unvermittelt und widersprechend gegenüber stehen, führt jedoch zu mannigfachen Erklärungsversuchen, die den Dualismus beseitigen und die Möglichkeit der Einheit im Dasein erklären wollen, trotz des Gegensatzes zwischen gut und böse.

Scheinbar radikal wird in starrem Idealismus erklärt, dass auch das Böse teil am Göttlichen habe. Selbst Satan, der böse Trieb und die Ḳelifot sind letzten Endes des Göttlichen teilhaftig und darum gut. Die häufigste Erklärung ist, dass das Böse Träger *(kissē)* des Guten sei.[2] Dadurch erhält es eine Beziehung zum Guten und Göttlichen und eine notwendige Aufgabe in Bezug auf diese. Derselbe Gedanke liegt dem Satze zu Grunde, dass das Böse gerade durch seine Gegensatzstellung dem Guten dient. Man erkennt das Licht am besten durch die Dunkelheit und die Weis-

---

[1] Toldot S. 90. Auch der Körper muss sich freuen, damit die Seele Freude und Freiheit erlangen kann. Hierüber Gleichnisse in Toldot.

[2] Keter S. 8.

heit durch die Unwissenheit. So erkennt man Gott am besten durch das Böse. Darum kann man sagen, dass selbst im Bösen prinzipiell etwas Göttliches vorhanden ist. Im Verhältnis zwischen gut und böse vollendet das eine das andere.[1]

Wie ist es möglich, dass der Mensch auf die Lockungen des bösen Triebes hört und eine Sünde begeht? fragt der Keter. Der Mensch soll von dem bösen Triebe lernen, der selbst immer den Willen seines Schöpfers tut.[2]

Dass das Böse ein *kissē* zum Guten ist, bedeutet auch, dass es durch seine Existens dem guten und dem Guten dienen kann. Der Gerechte entdeckt nämlich das Böse, erkennt sein wahres Wesen, und durch diese seine Unbestechlichkeit ist er ein Ṣaddiḳ. Aber durch diese Bedeutung kann das Böse selbst fast immer emporsteigen, d. h. gereinigt werden. Denn wenn es emporsteigt, werden alle Ḳelifot davon ausgeschieden. So kann auch der böse Gedanke ein *kissē* für das Gute sein.[3]

Die Zersplitterung in der Welt der Phänomene kann also durch den Glauben an die absolute Einheit Gottes mit der Welt gehoben werden, sowohl durch die Vorstellung, dass in den zersplitterten Dingen und dem Bösen eine Kraft zum Guten und zur Einheit liegt, als auch dadurch, dass der erkennende Mensch, so lange er noch nicht ganz fromm und gerecht ist, um seiner Begrenzung und Schwachheit willen, nicht die wirkliche göttliche Einheit zu fassen vermag, sondern nur die Differenzierung und die Gegensätze sieht.[4]

Diese Erklärungsversuche sind bedeutsam und von grösstem Interesse, auch wenn sie nicht so schwer wiegen, wie spitzfindige ḥasidische Erklärer beabsichtigt haben. Sie zeigen jedoch, wie ein starkes Interesse vorlag, die vollkommene unzertrennte Einheit Gottes mit der Welt behaupten zu können. Der Ernst dieser

---

[1] Vgl. Toldot S. 82.

[2] Keter S. 58.

[3] Keter S. 8.

[4] Vgl. Horodezky: Religiöse Strömungen im Judentum. S. 80. Gott ist dem Spötter verborgen, weil dieser ein Spötter ist. Vor ihm verbirgt Gott sich in vielen Hüllen und Verdeckungen und in vielen bösen Geistern, damit man ihn nicht erkennt. Sobald ein Mensch weiss und bedenkt, dass Gott verborgen ist, so ist sein Gedanke auf Gott gerichtet, und da ist oder wird er ihm nicht länger verborgen, wenn er sich mit Gebet oder Torastudium beschäftigt.

Vorstellung dürfte nie abgeschwächt werden. Denn damit stand und fiel das religiöse Verhältnis zu Gott selbst. Das Recht dieser Gottesauffassung musste um jeden Preis bewahrt werden. Die Formeln und Begriffe sind so übernommen, wie sie seit langem geprägt waren. Was neu hinzugekommen ist und durch Bʿešṭ's prophetisches Werk und seine Verkündigung ein fast gewaltsames Leben erhält, ist das religiöse Erwachen, das individuelle Bedürfnis, zu Gott vorzudringen und ohne alle Spitzfindigkeiten in Gedanken und Riten die Nähe des ewigen und des ewigen Gottes zu empfinden. Keine Gottesvorstellung ist für die innerliche intensive Frömmigkeit einer brennenden Mystik gründlicher geeignet, als die Šekina-Vorstellung und ihre Ausgestaltung in der Vorstellung von Gottes Allgegenwart, der geheimnisvollen Nähe des Göttlichen und der Teilhaftigkeit aller Dinge an Gott.

Das heisse Gefühl der Mystiker und Ekstatiker kann kein günstigeres Relief in der religiösen Spekulation haben als in diesen vom Ḥasidismus bestätigten Begriffen. Ist die Spekulation und die begriffsmässige Gottesauffassung hier historisch das Ursprüngliche, so wird es — wenn man den Ḥasidismus als eine eigenartige und selbständig ausgeprägte Form der Frömmigkeit beurteilt — das religiöse Gefühl, die nach innen gewandte heisse Frömmigkeit sein, die das Gefäss der bereits vorhandenen ḳabbalistischen Begriffe mit einem neuen und warmen religiösen Lebensinhalt gefüllt hat. Dadurch hängt das Grunderlebnis der ḥasidischen Erweckung mit der oben erörterten theoretischen Gottesauffassung zusammen. Und durch diese Gottesauffassung des Ḥasidismus wird seine Strömung innerhalb der urkundlich bezeugten Mystik abgegrenzt. Die Grenzlinie, die am leichtesten und wichtigsten in der religionsgeschichtlichen Entwicklung zu bezeichnen ist, verläuft, wie Tor Andrae zeigt,[1] zwischen der Persönlichkeits- und Offenbarungsreligion einerseits, und der Mystik als besonderem, psychologisch bestimmten Frömmigkeitstyp andererseits. Die erstere schliesst immer die Objektivierung des Göttlichen in sich und weist auf die Personifikation hin. Die Mystik hingegen löscht in verschiedenen Graden das Persönliche aus und entfernt sich damit von dem Objektiven der Gottesvorstellung. In dieser Beziehung enthält die Mystik eine reiche wechselvolle scala von der Magie bis zur Šekina.

[1] Tor Andrae: Mystikens Psykologi. S. 60.

Ist diese Einstellung zur Mystik der vorherrschende Zug des Ḥasidismus und die mit ihr verbundene Gottesvorstellung das religionsgeschichtlich oder psychologisch Interessanteste, so fällt damit jedoch nicht das Bedürfnis fort, die anders ausgestalteten und von anderer Seite übernommenen Momente der Gottesvorstellung zu beachten und festzustellen, die daneben noch vorhanden sind. Bisher sind zwei ḳabbalistisch geprägte Vorstellungen erörtert, die, welche sich in der magischen Beschwörung *be-šēm* verbirgt, und die, welche vom Šekina-Begriff vertreten wird. *Noch eine dritte* bleibt zu beachten, nämlich die *Gottesvorstellung*, die dem persönlichen Gott des kanonischen Judentums am nächsten kommt.

Dieser persönliche Zug im Gottesbegriffe ist keineswegs beiseite geschoben oder bildlich zu verstehen. Er bedeutet eher ein Erbe aus dem kanonischen Judentum, das in völlig bewusster Treue bewahrt wird. Der ausserordentliche Wert, den Bᶜešṭ und der Ḥasidismus der Tora und dem vorbehaltslosen geforderten Gehorsam gegen Gebote und Vorschriften der Tora beimisst, macht den Ḥasidismus zum rechtmässigen Erben des kanonischen Judentums. Es kann sich — trotz allem — nicht darum handeln, den Ḥasidismus als eine absichtlich frondierende Sekte aufzufassen. Seine Opposition richtet sich gegen die Abarten des Rabbinismus, aber keineswegs gegen Heiligkeit oder Wahrhaftigkeit der Tora.

Gulkowitsch führt auch als bezeichnend für den Gottesbegriff des Ḥasidismus folgende Sätze an: »Alles Geschehen beruht auf Gottes Willen. Jede gute Tat hat ihren Ursprung in Seinem Willen.»[1]

Birnbaum macht dieselbe Ansicht mit grossem Nachdruck geltend und fragt entrüstet: »Könnte ein deus sive natura auch eine Mizwĭ geben? Kann ein wollender Gott anders als persönlich gedacht werden?»[2]

Es ist ein durchgängiger Zug in Bᶜešṭ's Testament, dass Gott als der persönliche Wille bezeichnet wird. Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird hier so ausgedrückt, dass das Willensbestimmte als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

---

[1] Lazar Gulkowitsch: Der Ḥasidismus. S. 28.

[2] Salomo Birnbaum: Leben und Worte des Balschemm. S. 124.

»[Wenn] ein Mensch dem Namen, Er sei gesegnet![1] — entgegen ging, da geht der Name, Er sei gesegnet! — auch ihm entgegen[2].[3] »Ich will mich selbst peinigen, weil ich dem Heiligen, Er sei gesegnet![4] und seiner Šekina Schmerz verursacht habe. . . . Ich habe nichts zu erbitten, nur dass er durch seine grosse Gnade meiner Quälerei achten wird. . . . Ich verlasse mich auf ihn, denn er schuf alle Welten durch seine Worte. Sie entstanden aus nichts.[5] Und alles ist wie nichts gegen ihn.»[6] . . . Es ist gewiss, »dass er mir von oben Kraft geben kann und mit seiner Gnade auch auf mich achten, und er wird mich erretten, dass mich der böse Trieb in keiner Weise stören wird . . . Er, der mir eingab, nach seinem Rat zu tun und mir manchmal half in seiner Gnade, er wird mir auch heute helfen.» . . .[7]

Die Ausdrucksweise, die das Testament anwendet, verleiht der Šekina selber oft Züge persönlichen Willens und stellt geradezu Šekina und Schöpfer gleich und wendet sie abwechselnd an. Die Anwendung des Wortes Schöpfer ist ausserdem an sich eine Abweichung von der unpersönlichen Mystik und gehört in die Gedankenwelt des kanonischen Judentums. »Wenn er sich auf die Gnade des Schöpfers verlassen soll . . .»[8]

Auch die Toldot sind von Ausdrucksweise und Gedanken durchsetzt, die unmittelbar der echt rabbinischen Gottesvorstellung entnommen sind. Der Mensch muss glauben, dass Gott die Macht hat.[9]

Auch wenn man keineswegs so weit wie M. Löhr gehen darf, der in seinem Bestreben, die kanonische Treue des Ḥasidismus zu betonen, behauptet, der Ḥasidismus habe denselben religiösen »Geist, welcher durch die Jahrhunderte oder besser Jahrtausende der Gemeinde des Gottes vom Sinai hindurchweht»,[10] so dürfte doch

---

1 *hālak beḳœrī ʿim* = entgegengehen; vgl. Lev. 26, 23—24.

2 *ʿimmō beʾaḳrāʾī.* Prbl. ist hier *ḳœrī* zu übersetzen: »zufällig».

3 Test. S. 6.

4 לקוב׳׳ה = dem Heiligen, Er sei gesegnet!

5 יש מאין = etwas aus nichts.

6 a. a. O. S. 7.

7 a. a. O. S. 8.

8 a. a. O. S. 8.

9 Toldot S. 4.

10 Max Löhr: Beiträge zur Geschichte des Chassidismus S. 9. Löhr, der seine Beiträge zur Diskussion auf solche ḥasidischen Schriften grün-

feststehen, dass eine Nichtbeachtung der widersprechenden Züge der ḥasidischen Gottesvorstellung ein rechtes Verständnis ihrer religionsgeschichtlichen Stellung erschwert oder unmöglich macht.

Sie schliesst schon an diesem Punkte Altes und Neues in sich. Sie ist rechtgläubig in ihrer Zustimmung zum Wortlaut der Tora. Sie glaubt an den Gott Abrahams, Gott Isaks, Gott Jakobs und betet ihn an. Aber sie sucht sich einen eigenen Weg, wenn es sich darum handelt, Wirklichkeit und Herrlichkeit dieses Gottes zu erleben. Gott wird von den Ḥasidim nicht der Gott Abrahams, Isaks und Jakobs sondern der Gott Abrahams, Gott Isaks und Gott Jakobs genannt. Darin liegt ein wesentlicher Unterschied. Denn das bedeutet, dass die geschichtliche, einmal von den Vätern erlebte Offenbarung Gottes nicht genügt. Gott muss sich einem jeden Gläubigen offenbaren. Hier enthüllt sich der Unterschied vom kanonischen Judentum.[1] Die geschichtlichen Fakta der Offenbarung sind kein hinreichender Grund für Gewissheit und Freude des Glaubens. Sie spielen überhaupt eine geringere Rolle. Das Wichtigste ist die im Gefühl und Bewusstsein des Gläubigen bezeugte Wirklichkeit und Nähe Gottes im gegenwärtigen Augenblick. Das Bedürfnis nach ihr ist das Tor zur Welt der Mystik. Die für dieses Bedürfnis anwendbaren äusseren Formen und Begriffe werden begierig der jüdischen Ḳabbala entnommen. So verbindet sich im Ḥasidismus die Elementarlehre des orthodoxen Rabbinismus mit dem gelehrten Wissen der geheimer Weisheit Kundigen.

---

det, deren Echtheit nicht von vornherein bestätigt sind, und deren Ansprüche, representativ zu sein, auch nicht festgestellt sind, macht sich offenbar seltsamer Uebertreibung schuldig, wenn er sagt, »dass der Chassidismus mit Mystik wenig oder nichts zu tun hat». (S. 1) »Der Abstand zwischen Gott und Mensch bleibt doch dem Chassid ständig und deutlich bewusst.» a. a. O. S. 9.

[1] Die Exegese des Ausdrucks: Gott Abrahams, Gott Isaks und Gott Jakobs in seiner Unterscheidung von dem Wort: Gott Abrahams, Isaks und Jakobs ist nicht dem Ḥasidismus eigentümlich. Sie kommt im ersten Gebetsabschnitte der *šemōnæ ʿæśrē* vor und im früheren Ḳabbalismus wie bei Ben ʿAtar. Aber dennoch ist sie bezeichnend für ḥasidische Gottesauffassung.

KAP. VI.

Kosmogonie und Kosmologie.

Was bisher von unkritisch übernommenen ḳabbalistischen Vorstellungen und Termini gesagt ist, gilt womöglich in noch höherem Masse für die Lehre des Ḥasidismus über die Entwicklung und Entstehung der Welt. Eine besondere Schwierigkeit wird der Untersuchung auch dadurch bereitet, dass die reichlichen Belege, die sich für kosmologische Spekulationen in den Schriften der Bʿešṭjünger finden, nicht unkritisch als die entsprechenden Lehren Bʿešṭ's angenommen werden können. Wenig oder nichts von allem, was sie in unendlichen Variationen auslegen, bringt für den Ḥasidismus etwas eigentlich Neues. Das Buch Tanja gehört ausserdem dem Ḥabadismus an, der in Distinktionen und Spekulationen die lebendige und unmittelbare Frömmigkeit erstickt. Nur mit Vorsicht darf man also die ursprüngliche ḥasidische Lehre den Lehrsätzen und Ausdrücken des Buches Tanja entnehmen. Die Toldot tragen wiederum das Gepräge der intellektuellen Veranlagung ihres Verfassers.

Zahlreiche Hinweise und Andeutungen zeigen jedoch zur Genüge, dass die ḳabbalistischen Vorstellungen den bekannten Hintergrund der Verkündigung Bʿešṭ's bildeten, und daher kann man die Begriffswelt der Kosmogonie nicht ganz übergehen, wenn Bʿešṭ auch mit grösster Wahrscheinlichkeit diese Begriffe nur so anwandte, wie es seiner prophetischen Absicht und seinem praktisch religiösen Interesse entsprach. Schon diese einseitige Anwendung ist — sofern man sie abgrenzen kann — eine wertvolle Beobachtung für die Bestimmung des religiösen Typs des Ḥasidismus. Wo diese ḳabbalistische Ueberlieferung entstanden ist, welche Wege sie gewandert ist und welche Einflüsse sie erfahren hat, ist eine ganz andere, hier fernliegende, aber an sich ebenso

wichtige wie reizvolle Aufgabe, die hoffentlich nicht zu lange auf die Bemühungen eines kundigen Forschers warten muss.

Neben der orthodoxen Schöpfungslehre oder der Auffassung Gottes als des Schöpfers von Welt und Mensch, wird die gradweise Emanation nach dem üblichen ḳabbalistischen Entwicklungsschema betont. Dabei hält man ständig im religiösen Interesse daran fest, dass Gott die Quelle alles Seienden und Werdenden ist. Die gradweise Entwicklung von dem rein Göttlichen zu dem geistig und sinnlich Tiefsten, entspricht wohl, wie oben gezeigt wurde, dem Postulat des Ḥasidismus, dass alle Dinge des Göttlichen teilhaftig sind, und der eigenartigen Ausgestaltung, die die Vorstellung der Allgegenwart Gottes erfahren hat.

Schon nach talmudischer Vorstellung ist die Welt durch eine unablässige Entwicklung nach dem Willen des Schöpfers entstanden, eine Entwicklung, die mit der ihr innewohnenden Kraft fortgesetzt wurde, bis Gott sagte »genug» (*dai*, daher, zufolge derselben Vorstellung, der Name Gottes *šaddai*). Hier wird also der Gedanke an den persönlichen Schöpfer mit der langen Reihe der Entwicklungsstufen verbunden. Eine gleiche doppelte Auffassung wird Bᶜešṭ zugeschrieben, wenn er erklärt, dass sich die Welt bei ihrer Entstehung vom Höchsten bis hinab zur Tiefe entwickelte. Offenbar wird hier vorausgesetzt, dass die »Tiefe» als Aufenthaltsort der Ḳelifot schon eine Art von böser und selbständiger Existenz hatte. Denn als Gott verhindern wollte, dass das Böse aus der Welt der Tiefe die Welt besiegen sollte, sagte er »genug».[1] Will man daher die Schöpfung wieder zu Gott emporheben, so muss man den Namen Gottes *šaddai* anwenden. Der Wille Gottes ist Ursache des Werdens und der Entwicklung. Nichts kann bestehen oder Leben haben ohne diesen göttlichen Willen. Um zureichend zu erklären, wie das Böse (ס״א) aus Gottes Willen abgeleitet werden kann, schreibt die Spekulation jedoch Gott einen zweifachen Willensakt zu, *pānīm* von vorne, und *'aḥōrajīm* von hinten.[2] Dies bedeutet, dass dasjenige, was durch Gottes direkten Willen (von vorne) entstanden ist, grösseren Teil am Göttlichen, eine innere Teilhaftigkeit an ihm hat. Das Böse beruht dagegen nur auf einer äusseren, weniger wesentlichen Art des göttlichen Willens. Darum, sagt Tanja, heissen die Ḳelifot auch *'ælōhīm*

[1] Toldot J. J. S. 82.
[2] Tanja S. 54.

'aḥērīm, andere Götter oder Götzen und bedeuten eine Verneinung der Einheit Gottes. Gott hat gleichsam nicht ganz freiwillig dem Bösen Teil an seinem Wesen gegeben. Er hat es ihm über die Achsel, wie einem Feinde gegeben. Und doch ist auch dieses Feindliche letzten Endes ein Produkt des schöpferischen Willens Gottes. Obwohl er es hasst, hat er ihm Dasein verliehen, damit die Menschen die freie Wahl besitzen und durch ihre Wahl den Lohn der Gerechten erlangen sollten.[1]

Aber ebenso bedeutungsvoll und für die praktische Religiosität des Ḥasidismus noch wichtiger als dass der göttliche Wille Ursache der Schöpfung und Entwicklung ist, ist in dieser Vorstellung, dass Gottes eigenes Wesen der Grund alles Daseins ist. Dieser wird nämlich nicht nur als ein geistiger Grund, sondern in concreto aufgefasst. Man drückt dies aus durch den ḳabbalistischen[2] Terminus der Selbstbegrenzung *(ṣimṣūm)*[3] Gottes, als der Form für die Verwirklichung der Schöpfung. Gott, das unendliche Licht, begrenzte sich in seinem Wesen, konzentrierte sich auf sich selbst, damit die Welt neben ihm entstehen und bestehen könnte. Die ursprüngliche ḳabbalistische Auffassung[4] des *ṣimṣūm* scheint eigentlich die Vorstellung der Allgegenwart Gottes und der Teilhaftigkeit aller Dinge am Göttlichen auszuschliessen. Bogratschoffs Untersuchung des Inhalts des *ṣimṣūm*-Begriffes

---

[1] Tanja S. 54. Vgl. Chaijm Bloch: Die Gemeinde der Chassidim. S. 61 f.

[2] Es wird oft gesagt, dass der *ṣimṣūm*-Begriff im Ḥasidismus vom Lurianismus übernommen sei. Luria und Vital sollten die Schöpfer des Begriffes sein. Tatsächlich ist die *ṣimṣūm*-Vorstellung weit älter als Luria. Dieser wendet zwar den Terminus häufig an, fasst ihn aber materieller auf als B'ešṭ und R. Beer und vergröbert den Begriff in einer Weise, die mit der Auffassung des Zohar nicht übereinstimmt.

Graetz gibt Abraham de Herrera als einen der frühzeitigsten Auspräger des *ṣimṣūm*-Begriffes an. Graetz: Geschichte der Juden. 4. Aufl. IX S. 392, Anm.

[3] Keter S. 89 I u. a.

[4] Auch der Zohar sieht die Welt als einen Ausfluss aus Gott an. Der unteilbare Punkt, Gott, wird von einem Lichte umgeben, das eine nach aussen abnehmende Hülle bildet, aber doch immer ein Teil der Lichtquelle ist. In der reichen Bildersprache des Zohar werden die Bestimmungen fliessend, aber das Prinzip der Weltbetrachtung bedeutet Identität von Gott und Welt. Vgl. Franck: Kabbala. S. 154 ff.

zeigt dies, wenn er sagt: »Die unendliche göttliche Existenz hat sich in ihren Zentralpunkt zurückgezogen, und im dadurch entstandenen Vacuum schuf sie das Weltall ...» und er fährt genau zitierend fort: »Die belebende Kraft des Schöpfers finden wir in allen Dingen der Schöpfung verborgen; die Welt in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit ist nichts als ein Teil der Gottheit.»[1] Diese zwei, von Bogratschoff erörterten und bei ihm unvermittelt stehenden Gedanken stehen in offenbarem Widerspruch zu einander. Der ḳabbalistischen Auffassung, dass die Welt in einem Vacuum ausserhalb von Gott entstanden sei, begegnet man denn auch im Ḥasidismus nicht. Darin zeigt sich sein praktisches Interesse, dass er den *ṣimṣūm*-Begriff in einer anderen Weise anwendet und kommentiert. Horodezkys Bemühen, R. Beers ausführliche Exegese des *ṣimṣūm* zu untersuchen, hat sich gelohnt, denn er entdeckte dabei, dass Beer sorgfältig alles in der *ṣimṣūm*-Lehre umgeht, was die Überzeugung von der göttlichen Art aller Dinge verletzen oder erschweren könnte.[2] Horodezky wird in seiner Beobachtung Recht haben, dass die *ṣimṣūm*-Lehre im Ḥasidismus mehr eine pädagogische als eine metaphysische Anwendung erfährt. Ueberhaupt liegt im Ḥasidismus der Ton mehr auf der Uebereinstimmung der Lehre mit dem Bedürfnis des Frömmigkeitslebens als auf der Geschlössenheit des systematischen Systems.[3] Die praktische Anwendung des *ṣimṣūm*-Begriffes bedeutet für den Ḥasidismus, dass das Göttliche, obwohl es überall vorhanden ist, nur in abnehmender Ausstrahlung aus der göttlichen Quelle in den sinnlichen Phänomenen wohnt. Die göttliche Lichtquelle befindet sich ausserhalb der Sinnenwelt, aber alles in der Welt lebt und hat sein Dasein aus den in mannigfaltigen Graden aus dem Lichte des 'En Sōf ausgehenden Strahlen.[4]

Die Welt würde als Sinnenwelt nicht bestehen können, wenn sie ganz eins mit dem Göttlichen wäre. Leben und Licht Gottes müssen begrenzt werden, damit die Welt nicht vernichtet wird. Wäre aber Gottes Leben und Licht nicht vorhanden, so würde die Welt auch hierdurch untergehen.[5]

---

[1] Bogratschoff: a. a. O. S. 16.
[2] S. A. Horodezky: Religiöse Strömungen im Judentum. S. 81 ff.
[3] Vergl. Keter S. 96.
[4] Vgl. H. Odeberg: Die mandäische Religionsanschauung. S. 12.
[5] Vergl. Tanja S. 53.

In der, wenigstens von R. Beer beobachteten Spannung zwischen der Lehre von dem *ṣimṣūm* und der Vorstellung der Šekina, spürt man wieder einmal die verschiedenen Einflüsse, die im Ḥasidismus zusammenwirken. In der ḥasidischer Deutung steht der *ṣimṣūm*-Begriff der kanonischen persönlichen Gottesauffassung näher als der ḳabbalistischen Emanationstheorie.

Wie hiernach der *ṣimṣūm*-Begriff übernommen, aber in besonderem Interesse ausgewertet wird, so gilt dies auch von der ḳabbalistischen Sefirotspekulation. Sie bildet den Hintergrund vieler ḥasidischer Darlegungen, wird aber hauptsächlich in erbaulicher und ethischer Abzweckung verwandt, seltener, um eine kosmologische Erklärung zu geben.

Die zehn Sefirot sind als Attribute des göttlichen Wesens zu betrachten. Sie haben keine substantielle Wirklichkeit, aber repräsentieren jede für sich das gesamte göttliche Sein. In der Abstufung von der höchsten, *kœṯœr,* bis zu der Niedrigsten, *malḳūṯ,* greifen sie ineinander und hängen so von einander ab, dass die oberste voraufgeht und die zweite in sich schliesst, die ihrerseits die nächstfolgende enthält. Zusammen bilden diese zehn Sefirot die höchste aller göttlichen Manifestationen, die Urbilder der Welt und der Dinge, den himmlischen Menschen *('āḏām ḳaḏmōn).* Diese Sefirot sind die aus dem göttlichen Gedanken abgeleiteten Grundformen oder Grundideen, die der Mannigfaltigkeit der irdischen Welt entsprechen. Sie sind die formenden und ordnenden Prinzipien der Mannigfaltigkeit aber zugleich geistig sittliche Kräfte, wie auch aus ihrer Bezeichnung hervorgeht.

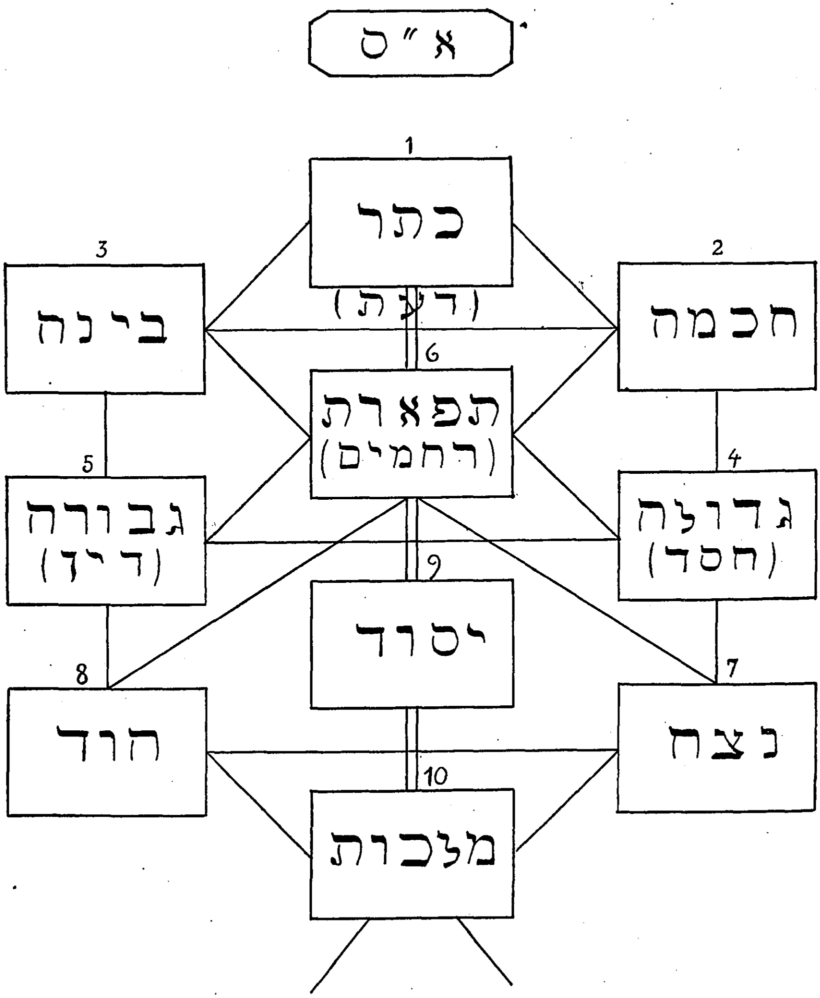
Nach dem üblichsten ḳabbalistischen Schema gruppieren sich die Sefirot in einer geschlossenen Dekade.[1]

Die Sefira *kœṯœr* wird auch mit dem Absoluten, 'En Sōf, zusammengedacht. Dadurch wird sie über die anderen Sefirot herausgehoben. Man wagt sie nicht zu diesen zu rechnen. Um die Zehnzahl aber voll zu machen und ein Vermittelungsglied zwischen

[1] Die kabbalistische Anschauung von Gott und der Welt, die diesen Sefirot-Baum signiert, ist als Hintergrund der bʿešṭschen Verkündigung zu betrachten. Obzwar sie erst im Habadismus ein Gegenstand theoretischer Spekulationen wird, sind meiner Ansicht nach die Kenntnisse ihrer Grundzüge jedoch auch zum Verständnis des Hasidismus so wichtig, dass ich daher ein vereinfachtes Schema mitaufgenommen habe.

2 und 3, *ḥoḵmā* und *bīnā,* zu bekommen, wird oft eine Hilfs-sefira, *daʿaṯ,* eingeschoben.

»In der Bilderrede der »Idra's» des Sohar wird die Sephirah »Kether» mit ganz ähnlichen Bezeichnungen ausgestattet wie das



»En soph» oder Absolute», bemerkt Bischoff. »Wie dieses »der Alte der Alten», »der Verborgene der Verborgenen», »der Höchste der Hohen» heisst, so erhält »Kether» die Beinamen »der Alte, des-

sen Name geheiligt sei». . . .»[1] Nr. vier, *g^e^d̲ūlā*, wird oft mit *ḥæsæd̲*, Gnade, Nr. fünf, *g^e^b̄ūrā*, wird ebenso mit *dīn*, Gericht, vertauscht, wie man auch oft findet, dass Nr. sechs die Bezeichnung *raḥ^a^mīm* [2], Barmherzigkeit, trägt.

In verschiedener Weise werden diese Sefirot den Entwicklungsgraden entsprechend gruppiert.

A. I. 1—3 Vernunft-Sefirot, die intelligible Welt.
II. 4—6 Seelen-Sefirot, die moralische Welt.
III. 7—9 Natur-Sefirot, die Offenbarung der göttlichen Macht in der Naturwelt.

B. *tif'æræṯ* als Vater paart sich mit der *malkūṯ* als Mutter und aus dieser Verbindung entsteht die Welt.

C. 2, 4, 7 werden als Vater-Sefirot,
3, 5, 8 als Mutter-Sefirot, und
1, 6, 9, 10 als der daraus stammende Sohn betrachtet.

Dieser letztgenannte ḳabbalistische Gedankengang von den männlichen und den weiblichen Prinzipien spielt im Ḥasidismus eine Rolle, indem er in freier Gestaltung an eine ähnliche Einteilung oder Gruppierung anknüpft. Von Interesse ist es zu beachten, dass die rechte Seite des Lebensbaumes, also 2, 4 und 7, männlichen Charakter erhält. Gnade, Milde und Liebe sind männlich, während die linke Seite mit Gerechtigkeit, Gericht und Furcht als typisch weiblich aufgefasst wird. Die Ḥasidim begründen dies damit, dass die Gnade als eine Aktivität höher ist als die passive und negative Furcht oder Gerechtigkeit. Diese ḳabbalistische Exegese passt ausserdem gut zur ḥasidischen Auffassung der Liebe als des Zentrums im Gottesverhältnis des Menschen.

Die Vater- und Mutterprinzipien erhalten noch eine andere Formulierung, nämlich, dass zehn Sefirot im Menschen vorhanden sind. Diese werden *'ōlām ḳāṭān* genannt. Der Gedanke wird Vater genannt, und in Beschränkung auf einen Entschluss heisst er Mutter.[3]

---

[1] Erich Bischoff: Die Elemente der Kabbalah. I S. 26 f.

[2] Ḥasidische Leseart: *raḥ^a^mīn*. Hier transkribiert nach Bj. K. Sp. 1447 und Gr. S. 375.

[3] Keter S. 58. Beschränkung auf einen Entschluss bedeutet das Gedachte. Vgl. die mandäischen Vorstellungen. H. Odeberg: Die mandäische Religionsanschauung. S. 9 f.

Zuweilen erhält die Sefirot-Exegese den Charakter einer Art Erkenntnis-Theorie oder eines ordo salutis. Keter führt in diesem Sinne an, dass der Verstand des Menschen ist, wie wenn Vater und Mutter zusammen gebären.

1. Wenn eine Sache der Tora entnommen wird, ist der Verstand wie Vater und Mutter. 2. Anfangs, ehe diese Sache noch im Verstand fixiert ist, heisst sie *ḥæsæḏ,* und ist das Grenzenlose. 3. *gᵉbūrā* heisst, sie so verstehen, dass man sie anderen sagen kann. Darnach bedarf es des Glaubens, der von 4 *neṣaḥ* und 5 *hōḏ* unterstützt wird. So eine Sache der Tora zu entnehmen bereitet Freude. 6. Diese Freude ist *jᵉsōḏ* und das Freudenmittel, *ʿebær hat-taʿᵃnūg*. Was man in der Tora gelernt hat, wird dann durch die Rede offenbar, die *malkūṯ* ist.[1]

In mannigfach verschiedenen Zusammenhängen knüpft die ḥasidische Lehre an die Sefirot-Spekulationen und zeigt, wie bekannt und anerkannt diese Gedankenwelt in dieser Zeit und in diesen Kreisen war.

Bald wird sie mit der Vorstellung von den vier Welten verknüpft.[2] Bald werden die Eigenschaften des Menschen nach den verschiedenen Sefirot erklärt.[3] Bald wird sie mit der Šekina-Vorstellung verbunden. Die Šekina ist gleich זאת. Dies wird weiter so entwickelt, dass die Šekina את genannt wird (ein Wort, das noch heute Gegenstand vieler ḥasidischer Spekulationen ist). Dies Wort enthält in den ersten und letzten Buchstaben alle übrigen Buchstaben und die erste und letzte Sefira. Der Buchstabe ז hat den Zahlenwert sieben und bedeutet die sieben dazwischenliegenden Sefirot. Nun heisst es, dass der Mensch genügend Kawwana haben muss, um den untersten Grad in der *malkūṯ* d. h. ת mit dem obersten Grad א durch die sieben Sefirot, die ז sind, zu vereinen.[4]

---

[1] a. a. O. S. 6.

[2] Keter S. 17. Die vier Welten sind nach kabbalistischer Auffassung *ʾᵃṣīlūṯ,* die Sphäre der Sefirot und die höchste Ausstrahlung des göttlichen Lichts, *bᵉrīʾā,* die schöpferische Kraft oder zuweilen die Sphäre der Engel, *jᵉṣīrā,* die Sphäre der Formen und Urbilder, zuweilen die Welt der Seelen, *ʿᵃśijjā,* die materielle Welt der Erscheinungen. Jede dieser vier verschiedenen Welten enthält zehn Sefirot, sodass *ḥokmā* in *ʿᵃśijjā* teil hat an *malkūṯ* in *jᵉṣīrā* u. s. w. in 40 Abstufungen. Vgl. Toldot S. 16.

[3] a. a. O. S. 21.

[4] a. a. O. S. 27 f.

Bezeichnend ist jedoch, dass die Ḥasidim vor allem die Sefirot-Spekulationen als Grundlage für ethischen oder praktisch religiösen Unterricht verwenden. *malkūṯ* bedeutet die Rede und *bīnā* bedeutet den Gedanken und Kawwana.

Wenn beim Studium der Tora oder beim Gebet diese beiden vereint werden, so bedeutet das, dass *malkūṯ* und *bīnā* vereint werden.[1] Direkte ethische Betrachtungen, die an die Sefirot-Spekulation anknüpfen, werden Bʿešṭ in den Mund gelegt.[2]

Die Sefirot sind für die Ḥasidim eine sancta scala der Seele. Sie dienen dem Bedürfnis, die geistige Wirklichkeit zu erklären und der Ermöglichung einer wirklichen Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott. Darum werden scheinbar willkürlich die verschiedenen Sefirot mit verschiedenen Offenbarungsformen und verschiedenen psychologischen Ausdrücken u. s. w. identifiziert, um dadurch das menschlich Wahrnehmbare in die Sphäre des Göttlichen emporzuheben. Oft wird das ganze Schema zum Gegensatzverhältnis *ḥæsæḏ* — *geḇūrā* oder *raḥamīm* — *dīn* vereinfacht.

Levertoff hat diese praktisch religiöse Betonung beobachtet, die der Ḥasidismus der Sefirot-Spekulation gibt. Aber es kann in Frage gestellt werden, ob Levertoff nicht in seinem Eifer, Paralellen zwischen christlichen und ḥasidischen Gedanken zu finden, mehr in den Begriff hineinlegt, als ursprünglich beabsichtigt ist.[3]

Also nicht in Formulierung und Terminologie weist der Ḥasidismus hier Eigenart auf, sondern in der psychologischen und ethischen Einstellung und in der religiösen Betonung bei der Verwendung des Begriffes.

---

1 a. a. O. S. 15.

2 a. a. O. S. 8.

3 So z. B. wenn Levertoff einen Zug von persönlichen Reichgottesgedanken im *malkūṯ*-Begriff finden will, und ihn mit der Offenbarung der Vollkommenheit Gottes und dem Zweck der Schöpfung identifiziert. L. hält es hier nicht für nötig, die theoretische Spekulation und die Erklärung der praktischen Frömmigkeit zu unterscheiden. Ausserdem wird der Zweck der Schöpfung und das Geschehen der Schöpfung verwechselt. Vergleichungspunkte zwischen christlicher Frömmigkeit und Ḥasidismus finden sich weit mehr in der ḥasidischen Lehre von dem notwendigen Ernst und der Innerlichkeit im Gottesverhältnis. Levertoff: a. a. O. S. 10.

KAP. VII.

Die Seele.

Die vielleicht zunächst durch R. Ḥaiim Vital vermittelte ḳabbalistische Auffassung von der Seele nimmt in den religiösen Prinzipien des Ḥasidismus keinen breiteren Raum ein. Dies liegt in der Natur der Sache, da es sich hier um eine Bewegung handelt, deren Blick unablässig auf das religiöse Leben und das intuitive Gotteserlebnis gerichtet ist. Indessen ist es aus mehreren Gründen wertvoll, beim Studium des Ḥasidismus die überlieferten Vorstellungen, die hier eine Rolle spielen, im Gedanken zu behalten. Sie bilden den Hintergrund zu der Gedankenwelt, die uns im Ḥasidismus begegnet. Sie sind gleichzeitig mit der Entstehung des Ḥasidismus und gerade in dem Kreis lebendig und aktuell gewesen, in dem der Ḥasidismus zur vollen Blüte kommt. Davon geben die vielen Spekulationen über die Seele genügend Zeugnis, mit denen Bʿešṭ's Jünger ihre von ihrem Lehrer empfangene religiöse Gelehrsamkeit einkleiden. Sie haben sich weiter in der folgenden Ḥabadistengeneration aufs Neue in den Vordergrund gedrängt, wobei die intellektuelle Spekulation immer mehr das warme religiöse Gefühlsleben erstickt.[1]

Die ḳabbalistische Tradition dieser Fragen ist also historisch der Rahmen, in dem die reine ḥasidische Erweckungslehre ihre Zeit und ihren Platz erhält. Es zeigt sich auch, dass einzelne Momente in den Vorstellungen über die Seele im Ḥasidismus eine zähere Lebenskraft haben als sonst in den ḳabbalistischen Kreisen, z. B. die Lehre von der Metempsychose, während andere ḳabbalistische Theorien, die von früheren ḥasidischen Führern sehr umständlich entwickelt wurden, recht bald in der Volksfrömmigkeit an Interesse verloren haben und in unseren Tagen in der ḥasidischen Lehre ganz verschwunden sind.

[1] Vgl. Tanja S. 9.

Der Mensch ist das Höchste in der Schöpfung. Er ist Gottes Ebenbild. Das eigentliche Wesen des Menschen ist jedoch nicht das Körperliche oder was zu seinem Körper gehört. Fleisch, Knochen, Adern, Glieder u. dergl. sind nur ein Kleid für die Seele, die sein eigentliches Wesen ist. Die Seele ist das, was die irdische Gestalt des Menschen mit der oberen Welt, mit Gott vereint. Insofern muss der Gedanke an die Seele von grösstem Gewicht sein, als in dieser und durch diese das Göttliche seine Offenbarung erhält und Gottes Allgegenwart am vollständigsten bewiesen wird. Das Streben, Stützpunkte für die Gewissheit von der göttlichen Einheit und Einheitlichkeit in der Welt zu suchen, baut die Vorstellung vom Verhältnis zwischen Seele und Körper zu einer Parallelität aus. Das Körperliche hat seine völlig durchgeführte Entsprechung in den Adern, Gliedern u. s. w. der Seele. Sowohl Körper als auch Seele spiegeln hierdurch das Göttliche wieder, das ihr letzter Ursprung und Grund ist. Einen Beweis hierfür findet man darin, dass die Tora, die eins mit Gott ist, ebenso viele Gebote und Verbote enthält wie es Glieder und Adern im Körper, resp. in der Seele gibt.[1]

In Verbindung mit dieser Vorstellung wird an die Auffassung angeknüpft, dass alles in der Welt in vier Elementen: Feuer, Wind, Wasser und Erde, seinen Grund hat, *ʿāfār, majim, rūaḥ, ʾēš*, (אר״מ״ע). Diese vier Elemente sind jedoch nicht nur als physische Prinzipien oder Urstoffe des Materiellen aufzufassen. Nach der spiritualisierenden Korrespondenzlehre geht auch die menschliche Seele auf vier Prinzipien mit derselben Benennung zurück, die mit den vier Buchstaben des יהוה-Namens identifiziert werden.[2] Aber nicht genug mit dieser doppelseitigen Auffassung der Ableitung des Geistigen und Sinnlichen aus vier Grundelementen. Auch bei der Seele selbst wird derselbe Dualismus durchgeführt. Böse Triebe und Eigenschaften stammen von den vier bösen Elementen, und es gibt eigentlich nur vier. Diese bösen Elemente oder Prinzipien werden in ḳabbalistischer Terminologie Ḳelifot

---

[1] Der Zusammenhang zwischen Körper und Seele gewinnt auch eine praktische Bedeutung, nämlich durch die Pflicht, die Gesundheit des Körpers zu pflegen, damit die Seele nicht durch die Krankheit des Körpers krank und der Mensch dadurch in seinem Gebet gestört werden möge. Keter S. 50 f.

[2] Vgl. Toldot Vorw.

genannt.[1] Gute Eigenschaften werden dagegen aus den vier guten Elementen abgeleitet. Es könnte hiernach scheinen, als läge hier ein durchgängiger Dualismus vor, der die oben erörterte Grundauffassung des Ḥasidismus von der göttlichen Art aller Dinge und dem Dasein des Bösen als blossen Schattens des Guten und Göttlichen unmöglich machte. Aber abgesehen davon, dass das Bedürfnis nach logischer Geschlossenheit sich wohl nicht in diesem orientalisch gefärbten Denken ebenso bemerkbar machte wie im griechisch geschulten, liegt ausserdem in dem Spiritualisierungsbedürfnis ein Streben nach Eindeutigkeit und einer gewissen Geschlossenheit. Die Anwendung der Prinzipien steht weder in Widerspruch zu der praktisch religiösen Grundauffassung noch macht sie sie unmöglich.

Unter Berufung auf R. Vital wird gelehrt, dass jeder Mensch (d. h. jeder Jude), ob er nun ein Ṣaddiḳ oder ein *rāšāʿ* ist, zwei Seelen hat, eine natürliche und eine göttliche.[2] Dies darf jedoch nicht als wirkliche Doppelbeseelung in buchstäblichem Sinne verstanden werden. Solch eine Vorstellung begegnet uns zwar auch im Ḥasidismus, aber in anderem Zusammenhange, und zielt dann auf ein göttliches Eingreifen in besonderer Absicht. Hier handelt es sich zunächst um einen Ausdruck der Erfahrung verschiedenartiger Kräfte und Triebe im Menschen und das Bedürfnis, deren Ursprung zu erklären. Dass darin auch keine Preisgabe des Satzes liegt, dass alle Dinge am Guten teil haben, zeigt sich, wenn Šneur Zalman — unter Berufung auf Vital — darauf hinweist, dass die Zwei-Seelen-Lehre schon in der Tora in der Pluralform aufgestellt wird, *nešāmōṯ 'anī ʿāśītī.*[3]

Im Allgemeinen stammt die natürliche Seele von den drei unreinen Ḳelifot, dem Sturmwind, der Wolke und der Feuerflamme, *rūaḥ-seʿārā, ʿānān gāḏōl, 'ēš mitlaḳḳaḥaṯ.* Von diesen dreien können alle Völker der Erde abgeleitet werden und alles Lebende, das einem Juden als Nahrung verboten ist.

Die Feuerflamme, die nach oben steigt, ist das Prinzip für den Hochmut und für den aufbrausenden Sinn, der Zorn und Rachsucht, Herrschsucht und Bitterkeit gebiert.

---

[1] a. a. O. Vorw. Das Wort קליפות. קליפה. *ḳelīfōṯ. ḳelīfā,* wird auch *ḳelippōṯ, ḳelippā* geschrieben.

[2] Vergl. Tanja S. 10.

[3] a. a. O. ibid.

Das Wasser, das allem, was wir geniessen, Nahrung gibt, und ohne das alles üppige Leben aussterben würde, ist das Prinzip für die böse Neigung und Genusssucht. Der Wind, der wie der Atemzug des Menschen nicht zu sehen ist, aber bald hierhin, bald dorthin weht, ist das Prinzip für alle unnütze Rede und Nachrede und alle Liederlichkeit im Munde des Menschen. Die Erde, die schwere und träge, ist das Prinzip für Müssiggang und Melancholie.[1] In gleicher Weise werden gute Eigenschaften mit phantasiereicher Freiheit aus den vier Grundelementen abgeleitet.

Aber es gibt auch eine Ḳelifa, welche Welt und Zustand der Mischung repräsentiert, *ḳelīfat nōgah.*[2] Diese Ḳelifa ist das Prinzip für die natürliche Seele des Juden. Sie kann sowohl böse wie gute Triebe und Eigenschaften enthalten.[3] Dagegen stammen die natürlichen Seelen bei Nicht-Juden aus den drei oben genannten Ḳelifot.

Die göttliche Seele ist hingegen ein Teil von Gott selbst. Er hat dem Menschen lebendigen Odem eingeblasen. Also hat er aus seinem eigenen Innern dem Menschen etwas eingegeben. Diese allgemeine ḳabbalistische Lehre wird im Ḥasidismus mit buchstäblichem Realismus ausgelegt. Der männliche Same kommt nämlich vom Gehirn. Deshalb kann die Seele in concreto vom Gedanken des Vaters kommen. Die Seelen aller Juden, vom heiligsten Ṣaddiḳ bis zum gottlosen Spötter stammen hierdurch irgendwie aus der göttlichen Vernunft.[4] Alle haben doch nicht das Göttliche im selben Mass. Es gibt umgekehrt eine unendliche Gradation, von den Patriarchen, die eine *mærkābā* für die Heiligkeit Gottes sind, bis zu den mittelmässigen und denen, die eine *mærkābā* für die Unreinheit sind.[5]

Im Hinblick auf ihre verschiedenen Funktionen wird die göttliche Seele von drei Gesichtspunkten aus betrachtet und mit verschiedenen Namen genannt *næfæš, rūaḥ, nešāmā.* In diesem eifrigen Bestreben einzuteilen und die Entsprechung zwischen dem Menschlichen und Göttlichen auszuspekulieren, lässt man ferner jede *næfæš* aus zehn *beḥīnōt* bestehen, die den zehn Sefirot entsprechen in der Abstufung und Entwicklung von einem zum

[1] Tanja S. 10.
[2] Vgl. Bj. K. Sp. 888.
[3] H. Ṣeitlin: *ḥasīdūt.* S. 129.
[4] Tanja S. 11.
[5] Über *mærkābā* vgl. H. Odeberg: 3 Enoch, Part II, S. 1 ff. u. a.

anderen.[1] Und wie man den zehn Sefirot in verschiedenen zusammengestellten Gruppen verschiedenen Charakter zuschrieb, z. B. die drei ersten Sefirot unter der Benennung der drei Mütter zusammenstellte und die sieben anderen unter dem Namen der sieben Tage, so werden in gleicher Weise die *beḥīnōṯ* der göttlichen Seele in zwei Gruppen geteilt. Die erste, welche die intellektuellen Beziehungen umfasst, wird *śekœl* genannt, und die letzten sieben, die auf das praktische Leben zielen, erhalten den Namen *middā*. Diese *middōṯ* sind aus den erstgenannten entsprungen. Auch wenn diese spitzfindigen Ableitungen das grösste Interesse im Ḥabadismus beanspruchten und für B'ešṭ und seinen ursprünglichen Kreis von geringerer Bedeutung sind, so ist es doch von besonderem Interesse, die Exegese zu verfolgen, die allmählich entsteht und Geltung erhält, weil man darin die Art wahrnimmt, wie man sich die menschlichen Fähigkeiten mit dem göttlichen All-Sein verwoben und vereint dachte. Ein Beispiel aus der Tanja verdient angeführt zu werden. Unter חכמה fasst der Mensch das Objekt für seine Erkenntnis. Dies wird als מ״ה (was) und כ״ח (kraft), Kraft Gottes, erklärt. *bīnā* bedeutet dagegen die Ableitung einer Sache von einer anderen. Diese zwei Funktionen sind die »Eltern», aus denen als Kinder unsere Gottesliebe, Gottesfurcht, Gottesverehrung u. s. w. hervorgehen, denn durch חכמה und בינה fassen und verstehen wir Gott auf verschiedene Art.[2] Für Šneur Zalman geht dann dieser Intellektualismus in den dem Wesen des Ḥasidismus fremden, typischen Ḥabadismus über, wenn er hinzufügt, dass auch die *hiṯlahaḇūṯ* aus dem Verstand abgeleitet werden kann.[3]

Indessen dürfte aus dem Angeführten hervorgehen, wie die Sefirotspekulation nicht nur eine solche Entwicklung aus der göttlichen Ur-Quelle annimmt, dass die *malkūṯ* die Sinnenwelt oder das menschliche Leben umfassen sollte. Viel enger denkt man sich diese Abhängigkeit von den Sefirot. Und vor allem denkt man sich, dass die Verbindung mit Gott auch auf diesem Wege in das eigene Wesen des Menschen gelegt ist.

Die natürliche und die göttliche Seele kämpfen ständig um die Herrschaft über den Menschen, seine Gedanken, sein Wollen

[1] Tanja S. 13.
[2] a. a. O. S. 14.
[3] a. a. O. S. 14.

und seine Werke. Insofern spielt auch die theoretische ḳabbalistische Terminologie die grösste Rolle für die praktische Lehre, da die ethische Problemstellung auf diese Vorstellungen zurückgeht und die Methodologie der Mystik beim Gotteserlebnis von diesen abhängig ist.

Das Verhältnis zwischen der göttlichen und der natürlichen Seele muss zunächst als eine Abstufung vom Höheren gegen Niederes, vom Geistigen und Göttlichen gegen das sinnlich Körperliche aufgefasst werden. Šneur Zalman spricht den Gedanken direkt aus, dass die natürliche Seele eine Vermittlerin zwischen dem Körper und der göttlichen Seele ist.[1] In dieser Weise wird die Vorstellung von der natürlichen Seele ein Hilfsmittel, die Grade der Geistigkeit bis hinab in die Sinnenwelt zu verfolgen und festzuhalten. Diese Vorstellung von mehr oder weniger Gebundenheit im Körperlichen findet auch im körperlichen Ort der Seele seinen Ausdruck. Der Sitz dieser natürlichen Seele ist die linke Herzkammer, wo sich das Blut befindet. Darum kann man auch sagen, dass das Blut der Sitz der Seele ist. Das Blut ist überhaupt der Ort für das Niedere und Unreine. Die göttliche Seele hat hingegen ihren Platz teils in der rechten blutleeren Herzkammer, teils im Kopfe.[2]

Eine Bestätigung dafür, dass es sich bei diesen Spekulationen um nichts anderes handelt als um eine Erklärung der stetigen Erfahrung, dass das Gottesbedürfnis und die Gottesgemeinschaft Widerstand im körperlichen Leben und seinen treibenden Kräften findet, erhält man, wo gleichzeitig mit den ausführlichen Reden von den zwei Seelen auch in vielen Ausdrucksweisen von der Seele als geistiger Einheit gesprochen wird. Die Seele wird in solchen Zusammenhängen als dasjenige im Menschen aufgefasst, das Gemeinschaft mit Gott hat. Diese Seele ist zwar zu etwas konkretisiert, das zeitweise unabhängig vom Körper gemacht werden und getrennt von ihm leben kann. Wer reinen Herzens ist, hat keine Träume, weil seine Seele im Schlaf in die Welt Gottes hinaufsteigt. Wer nicht reinen Herzens ist, hat dagegen böse Träume.[3] Man muss sich hüten, in derartige Aussagen eine allzu feine Symbolik hineinzulegen. Denn dem Ḥasid macht es keine

[1] a. a. O. S. 89.
[2] a. a. O. S. 26.
[3] a. a. O. S. 73.

Schwierigkeit, das Wort grob materialistisch aufzufassen. Schlaf und Bett sind für denjenigen voll Gefahren, der ein Ṣaddiḳ vor Gott sein will. Versuchungen umwerben und Ḳelifot umlauern den, der sich der Bettruhe hingibt. Ehe er einschläft, soll er in Furcht liegen und zittern, um der Furcht Gottes willen. Dann wird er nicht sündigen.[1] Um die Mitternachtszeit muss er aus dem Bett springen und das Mitternachtsgebet verrichten. Dieser Beweis für die Herrschaft über den Körper und für den Abscheu vor den Ḳelifot des Schlafes ist so bedeutsam, dass es in ḥasidischen Kreisen als besonderer Erweis ḥasidischer Rechtgläubigkeit gilt, wenn man sich mit eiliger Entschlossenheit vom Bettlager ins Gebet stürzt.

Die Seele des Frommen ist jedoch während des Schlafes in der oberen Welt und holt sich dort Erneuerung und Kraft, um am nächsten Tage die Verbindung mit Gott auch während der Arbeit zu bewahren und grosse Dinge auf Erden und in der Welt Gottes ausrichten zu können. Nach dem Schlaf, heisst es im Testament, wird der Mensch erneuert und wird ein anderer Mensch und ist wert zu gebären. Und er wird nach der Art Gottes, der die Welt gebar.[2] Die Fähigkeit des Ṣaddiḳs, während der Körper an dem einen Orte weilt, gleichzeitig mit der Seele andere ferne Orte aufzusuchen, verherrlicht die Legende in verschiedenen Variationen. Nicht zum Wenigsten wird diese Kraft Bʿešṭ selber zugeschrieben. Diese Freiheit der Seele von den Banden der Zeit und des Raumes schliesst nicht nur die Fähigkeit in sich, zu sehen, was an anderen Orten vor sich geht, sondern auch die, in körperlicher Offenbarung an einem entlegenen Orte einzugreifen, um im nächsten Augenblick wieder mit Körper und Seele im Kreis der erstaunten Ḥasidim anwesend zu sein. Die seltsame Entartung zu primitivem Wunderglauben und zum Ṣaddiḳ-Kult, die der Ḥasidismus in spätern Generationen erlebt, hängt in nicht geringem Masse mit dem immer grösseren Umfang zusammen, den die Vorstellung der Fähigkeit der vom Körper unabhängigen Seele erhält.

Andere Ausdrücke zeigen, wie der Mensch in dem mystischen Gotteserlebnis und der Gottessehnsucht das Körperliche als unvermeidliche Fessel der Seele empfindet, die zu lösen er nicht ver-

---

[1] Test. S. 5.
[2] a. a. O. S. 5.

suchen kann noch darf, während die rechte Welt und Heimat der Seele die göttliche Urquelle ist. Die Flamme des Lichtes will sich vom Dochte, ihrer Wurzel, trennen und sich mit ihrem Urquell in der Höhe vereinen. Aber sie wird zunichte, indem sie von ihrer Wurzel getrennt wird. So ist es mit der menschlichen Seele, die sich vom Körper befreien will.[1] In dieser Aussage handelt es sich jedoch um eine erbauliche Umschreibung und nicht um eine ausgeführte Spekulation. Die Seele ist das Göttliche im Menschen, und die Gottessehnsucht gehört zu dem reinsten Göttlichen, das vom Feuer der göttlichen Seele stammt.

In der mittelalterlichen jüdischen Mystik bilden die Vorstellungen von der Seele keinen selbständigen Abschnitt. Sie sind ganz in die kosmologische und religiöse Grundanschauung eingefügt. Dies tritt auch in der Abhängigkeit des Ḥasidismus von den ḳabbalistischen Spekulationen über diese Dinge zutage. Scheinbar sind die Lehrsätze über die Seele der praktischen Uebung und Zielsetzung der Mystik unzugänglich. Aber in Wirklichkeit sind sie auch mit der Grundanschauung des Ḥasidismus und seiner Auffassung von der Einheit Gottes mit der Natur eng verschmolzen. Dieser Einheitsgedanke ist der tiefste Hintergrund des erörterten Dualismus. Denn der Dualismus zwischen der göttlichen und der natürlichen Seele dient nur dazu, den Zusammenhang zwischen gut und böse, dem körperlichen Dasein und der oberen Welt beim selben Menschen klarzulegen. Der Dualismus ist also nur ein negativer Ausdruck für die Betrachtung der Seele als Bindeglied zwischen dem Geistigen und Sinnlichen.

Die Grundanschauung von der Einheit Gottes mit der natürlichen Welt hat jedoch noch eine weitere Konsequenz für die Vorstellung von der Seele. Oder richtiger, der Zusammenhang zeigt sich an einem anderen Punkte, nämlich bei der Erlösung.

Diese wird von zwei Gesichtspunkten aus betrachtet, als Welterlösung, die einen allumfassenden Reinigungsprozess bis zu den Tagen des Messias in sich schliesst, und als Erlösung des Einzelnen durch Ersticken der Sünde und vollkommenen Dienst Gottes. Die Erlösung des Einzelnen und die gerechte Vollendung seiner göttlichen Aufgabe soll der Ankunft des messianischen Zeitalters den Weg bahnen und diese, und damit auch die Welterlösung, beschleunigen.

---

[1] Vgl. Tanja S. 47 f.

Ihren besonderen Ausdruck findet diese Erlösungslehre in der Vorstellung von der Metempsychose. Diese ist zweifach gedacht, einerseits als Kreislauf oder Seelenwanderung, *gilgūl* (גלגול), andererseits als Seelenbefruchtung oder *ʿibbūr* (עבור). Der *gilgūl* ist eine wiederholte Verkörperung einer Seele in einer neuen, dem Zustand dieser Seele angepassten Lebensform. Ob an diesem Kreislauf die ganze Seele beteiligt ist oder nur die vegetative, ist im Mittelalter nicht übereinstimmend ausgedrückt. Der Zweck der Seelenwanderung wird offenbar auch verschieden bestimmt. Im Allgemeinen wird angegeben, dass sie dazu diene, der Seele Gelegenheit zu geben, ihr vorgeschriebenes Mass an guten Werken zu erfüllen, weil dies Pensum in einer früheren Lebensform teilweise versäumt ist. Dieses Motiv ist im Ḥasidismus aufgenommen. Aber es kommt noch eine andere Begründung hinzu, die sich nicht mit der Poenitenz vereinen lässt. Die Seele eines heiligen Mannes kann Wohnung in einem Gerechten annehmen, der viel später lebt. Es kommt in ḥasidischen Legenden nicht selten vor, dass der Heiligenschein des Ṣaddiḳs durch die Vorstellung verstärkt wird, dass die Seele eines längst verstorbenen heiligen Mannes in ihn übergegangen ist. Dies gilt auch von Bʿešṭ selbst. Eine magische Sukzession kann so den Ṣaddiḳ bestätigen und ihn mit einer geheimnisvollen Verwandschaft oder Identifizierung mit den Grössten der vergangenen Jahrhunderte verbinden bis hinauf zu Hesekiel oder einem der sieben Hirten. Diese Entwicklung der Seelenwanderung ist nicht Gegenstand einer erklärenden Untersuchung gewesen. Vielleicht spielt sie jedoch in den messianischen Bewegungen des Mittelalters eine entscheidende Rolle. Wenn einmal die religionsgeschichtliche Forschung chronologisch und geographisch hinsichtlich der Einflüsse, welche die Entstehung der jüdischen Ḳabbala bestimmen, einen annähernd sicheren Ausgangspunkt erhält, wird man mit Erfolg auch diese Spur in einer kontinuierlichen Reihe durch das Mittelalter verfolgen und ihre zeitweilig gleichartigen Ausläufer in ekstatischen Erscheinungen sehen können.

Eine absichtliche oder bewusste Neuorientierung hinsichtlich des *gilgūl* kommt im bʿešṭschen Ḥasidismus nicht vor. Der ganze Vorstellungskomplex wird als bekannt vorausgesetzt und kann in dem bʿešṭschen Kreis ohne nähere Kommentierung zitiert werden.[1]

[1] Keter S. 16 u. a.

Der Lurianismus [1] bringt jedoch eine grobe und konkrete Ausgestaltung der zu zweit genannten Form der Metempsychose, nämlich des *ʿibbūr*. Darunter versteht man eine superfoetatio, durch die der Mensch gelegentlich ausser seiner eigenen bei der Geburt (oder Empfängnis) erhaltenen Seele noch eine (oder zwei) Gastseelen aufnehmen kann. Der Zweck dieser Doppelbeseelung ist, dass die Gastseele und die Mutterseele einander in der Ausführung des Guten unterstützen sollen. Diese superfoetatio findet in den meisten Fällen um der Mutterseele willen statt. Ein schwacher Mensch braucht für eine bestimmte Zeit seines Lebens die Stütze einer stärkeren und gereinigteren Seele, mit der er um seine eigene Erlösung, und die der Welt, aus dem Bösen kämpft. Indessen kann der *ʿibbūr* auch um der Gastseele willen geschehen, die nach einem ersten unvollkommenen Leben im körperlichen Dasein eine neue Grundlage bei einem lebenden Menschen sucht, um mit Hilfe von dessen Seele ihre Versäumnis nachzuholen. Ruhelos umherirrende Seelen, die immer einen Teil der ihnen auferlegten Lebensaufgabe noch zu erfüllen haben und die vergeblich nach einer passenden Mutterseele suchen, können durch Beschwörungen gezwungen werden, sich an bestimmte lebende Personen zu binden. Es gibt in der volkstümlichen Lehre noch eine dritte Möglichkeit, nämlich wenn der *ʿibbūr* dadurch eintritt, dass eine unbussfertige Gastseele sich zwangsmässig mit einer Mutterseele verbindet. Diesen Umstand hält man für eine der Ursachen des Besessenseins.

Jede Vorstellung von der Metempsychose sieht deren Endziel in einer solchen Vollendung des guten, dass alle gefangenen göttlichen Funken befreit werden und sich mit dem Göttlichen vereinen können. Dadurch wird die Welt gereinigt und erlöst, d. h. sie wird eins mit dem Göttlichen selbst.

Damit aber dieser Zustand umso früher eintrete, ist es wichtig, dass der einzelne Mensch sein Leben so einrichtet, dass er die Welterlösung erleichtert. Dies tut er in dem Masse, wie er sein äusseres und inneres Leben so einstellt, dass er selber im Göttlichen aufgehen und alles ausrotten kann, was zu den Ḳelifot und zu der niederen Welt gehört. Diese Vorbereitung kann verschiedene

---

[1] Eine Bewegung benannt nach Isaak Luria Aschkenasi, kurz ARI (Abreviatur von: Aschkenasi Rabbi Isaak) 1535—1572 W. G. VI S. 64 f.

Methoden befolgen. Es können m. a. W. verschiedene Anreizmittel gewählt werden, um das Gefühl zu erreichen, mit Gott vereinigt zu sein oder ganz vergöttlicht zu werden. Verschiedene Zeitepochen geben verschiedene Proben solcher Wege und Reinigungsmittel. Während Luria und nach ihm R. Ḥaiim Vital und die ostjüdische Mystik des ausgehenden sechzehnten Jahrhunderts die Reinigung in gewaltsamer Askese, strenger Busse, Observanz und gesetzgebundener Andachtsübung suchten, neben dem ekstatischen Studium und der ausharrenden Liebe, zeigt Bʿešṭ einen vielfach entgegengesetzten Weg. Auch hier ist es leicht, wie wir später sehen werden, Vorschriften über Genauigkeit des Rituellen und über Selbstpeinigungen um der Šekina willen zu finden. Während aber der Lurianismus den Ton auf die asketische Verneinung gelegt hat, trotz der auch hier vorkommenden Ausdrücke für eine lichtere Auffassung, so legt Bʿešṭ mit demselben Ernst den Ton auf die Freude und die lichte, glückliche Gottesliebe.

Buber hat mit feiner Beobachtungsgabe diese in verschiedenen Jahrhunderten wechselnden Stimmungen durch Sonderausdrücke für ein und denselben Strom von Mystik bezeichnet, der sich durch Jahrhunderte im Judentum seinen Weg gebrochen hat, bald verborgen, bald offenbar, aber immer in einem seltsamen historischen wie auch psychologischen Zusammenhange.[1] Es ist auch bemerkenswert, welch hohe und vorbehaltlose Schätzung in ḥasidischen Schriften Luria und Vital zuteil wird. Wenn auch die Wege und die praktische Uebung im Lurianismus und Ḥasidismus ungleich sind, ist die innere Uebereinstimmung und die historische Abhängigkeit unleugbar.

In der ḥasidischen volkstümlichen Auffassung spielt diese lurianische Seelenwanderungslehre mit *gilgūl* und *ʿibbūr* eine nicht geringe Rolle. Im Volksglauben und in der Dichtung kommen sie oft zum Ausdruck. In der erbaulichen Bildersprache werden sie zuweilen als Umschreibung, zuweilen in nicht misszuverstehendem Realismus eingeflochten.

Wenn im bʿešṭschen Ḥasidismus von der Sabbathseele (נשמה יתירה) die Rede ist, die ein Jude als gelegentliche Hilfsseele empfängt, so dürfte dies ein Ausläufer desselben Vorstellungskomplexes sein.[2] Mag es sich hier auch um die natürliche und not-

[1] M. Buber: Die jüdische Mystik, Die chassidischen Bücher. S. 12 f.
[2] Keter S. 48. Vgl. S. 64 u. a.

wendige Andachtserhebung beim Sabbath handeln, ganz erschöpft diese Erklärung den Ausdruck nicht. Der ḥasidische Volksglaube lässt die Ḳelifot machtlos am Sabbath ruhen und das Gute Macht und Sieg behalten. Viele kleine Gebräuche in ḥasidischen Kreisen geben dem Wort von der Sabbathseele einen einigermassen realen Inhalt.

KAP. VIII.

jir'ā und 'ahᵃbā.

In ḥasidischen Erbauungsbüchern und frommen Darstellungen des Verkehrs der Seele mit Gott begegnet man immer wieder den Bezeichnungen Furcht und Liebe *(jir'ā, 'ahᵃbā)*. Offenbar hat der Inhalt dieser Worte eine tiefe Bedeutung für das religiöse Leben und die Auffassung der Ḥasidim. Die genannten Ausdrücke stehen in der Prinzipienlehre in Zusammenhang mit der Vorstellung von der Erschaffung der Welt und der Offenbarung Gottes. Sie haben einen beherrschenden Platz in der Vorstellung von Verlauf und Endzweck der Erlösung. Und sie hängen eng mit Methode und Inhalt des Gottesverkehrs zusammen. Die neue persönliche Haltung des bʿeštschen Ḥasidismus, welche die Bewegung mehr charakterisiert als die formulierten Lehrsätze, die oft dem Zoharismus und Lurianismus entnommen sind, tritt hier merkbar zutage.

Paul Levertoff, der den religiösen Lehren des Ḥasidismus eine sorgfältige Untersuchung gewidmet hat,[1] hat in einem besonderen Abschnitt auf die Bedeutung der Worte Furcht und Liebe im Ḥasidismus hingewiesen. Bei dieser Analyse glaubt er den Inhalt am leichtesten meistern und systematische Klarheit erlangen zu können, indem er zwei verschiedene Arten von Furcht unterscheidet: »die angeborene Gottesfurcht» und die »Ehrfurcht». Die erstgenannte Art der Furcht ist jedem Israeliten angeboren, von Gott zu Anbeginn eingegeben. Man fühlt diese Art der Gottesfurcht, ohne sich darum zu bemühen oder seine Seele darauf zu stimmen. Diese »angeborene Gottesfurcht», welche diffus und begrenzt ist, hat zur Aufgabe, zu wirklicher Erkenntnis Gottes und höherer Weisheit weiter zu führen. Sobald diese Erkenntnis oder tiefere Einsicht in das Wesen Gottes und sein Verhalten zur Welt erreicht

---

[1] Paul Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 13 ff.

wird, gelangt der Mensch dadurch »zur Ehrfurcht». Diese bedeutet ein Vertiefen der ganzen Persönlichkeit in den unendlich erhabenen und allgegenwärtigen Gott und ihre Hingabe an ihn.

Es scheint, als ob Levertoff hier mit dem Ausdruck »die angeborene Gottesfurcht» zunächst die allgemeine Teilhaftigkeit meinte, die jede Seele am Göttlichen hat. In der sinnlichen Welt befindet sich das Göttliche in der *gālūṯ*, und die Funken des Göttlichen sind körperlich gefangen und gebunden, bilden aber zugleich die innigste Verbindung zwischen Gott und Mensch. Unzweifelhaft ist diese Vorstellung hiervon tatsächlich vorhanden und bedeutsam. Es kann jedoch in Frage gestellt werden, ob es der Klarheit dient und zu einem rechten Verständnis des Begriffes Furcht im Ḥasidismus führt, wenn man so wie Levertoff die Furcht mit dieser allgemeinen und unbestimmten Teilnahme des Menschen, auch des sündigen Menschen, an Gott identifiziert. Der Beweis, den Levertoff anführt, scheint nicht eindeutig [1] oder zwingend.

Dagegen stellt Levertoff mit sicherer Beobachtung das Bedeutsamste bei der Furcht fest, wenn er als wirklichen Sinn dieses Ausdruckes die »Ehrfurcht» bezeichnet. Dann ist die Furcht als religiöser und psychologischer Zustand ein Glied in dem mystischen Aufgehen in Gottes unendlicher Erhabenheit. Auch darin stimmen alle ḥasidischen Zeugnisse überein, dass diese vollkom-

---

[1] L. weist darauf hin, dass der Mensch als ein Mikrokosmos etwas von all den Eigenschaften in sich schliesst, die der hierarchia coelestis zukommen. Ferner wird angeführt, dass einige Serafim Gott loben, indem sie nur immer das Wort »heilig» ausrufen, während andere ihren Lobgesang ausführlicher darbringen müssen. Dies wird dadurch begründet, dass die Erstgenannten nur eines wollen, nämlich in Gottes Wesen eindringen. In Analogie hierzu gibt es Menschen, die verschieden an Gott teilhaben. »So gibt es Menschen, in deren Seele das himmlische Feuer immer brennt, in Kraft und Fülle, und andere, die nur einen Funken dieses Feuers in sich tragen —. Aber *einen* Funken hat ein jeder Israelit.» Abgesehen davon, dass ḥasidische Prädikanten die Erzählung von den Serafim, die nur gelegentlich in unendlichen Zeitintervallen das einzige Wort »heilig» ausrufen, als Beweis dafür anführen, dass der Mensch über diesen Serafim steht, wenn er Gott ohne alle Grenzen loben und preisen darf, scheint im Uebrigen das Angeführte weiter zu bestätigen, dass L. absichtlich die Furcht im niederen Grad mit den »Funken» aus dem heiligen Feuer gleichstellt. Diese Identifikation ist unnötig und kann irreführend sein. a. a. O. S. 65.

mene Furcht ihrem Charakter nach von der Liebe nicht zu trennen ist. »Vollkommene Gottesfurcht und Liebe heissen »die zwei Freundinnen», die sich in der Welt der höchsten Wirklichkeiten nie von einander trennen.»[1]

In gleicher Weise sucht Levertoff die verschiedenen Grade und Formen der Liebe einzuteilen. Er redet von zwei Arten, der natürlichen oder naturgegebenen Liebe und der reflektierten oder durch Reflexion gewonnenen. »Die eine Art der Liebe besteht darin, dass die Seele von Natur sich nach ihrem Schöpfer sehnt. — Die zweite Art der Liebe zeigt sich darin, dass der Mensch sich in Gottes Wesen und *seine* Liebe zu uns vertieft und über sie nachdenkt.»[2] Von der naturgegebenen Liebe wird gesagt, dass sie durchaus keine niedrigere Art oder von natürlichem Charakter im sinnlichen Sinne sei. Sie ist vielmehr eine »angeborene Liebe», die Gott in den Menschen gelegt hat, aber deren Urquell Gott selber ist. Diese »angeborene Liebe» ist im Gegensatz zu der »angeborenen Gottesfurcht» von höchster Qualität und höher als die reflektierte oder durch Einsicht gewonnene, die nicht ebenso frei ist von Lohnmotiv und Eigenliebe. Levertoff führt diese Charakteristik der Liebe auf den Zohar zurück.

In ihrer höheren und reineren Form wird die Liebe als eine im Menschen schlummernde Kraft geschildert, die durch keinerlei Erkenntnis oder Reflexion ins Leben gerufen wird, sondern von selbst entsteht und zwar, wenn ein Sünder vor die Wahl zwischen gut und böse, recht und unrecht gestellt wird. Dann wächst sie durch die Kraft Gottes und führt den Menschen dazu, auf Grund seiner tiefsten Zusammengehörigkeit mit Gott das Rechte zu

---

[1] a. a. O. S. 65. Mit Zweifel steht man vor der Unterscheidung zwischen Liebe und Furcht, die Levertoff im Folgenden macht. »Liebe ist die Sehnsucht, in Gott aufzugehen, und Ehrfurcht die Erfüllung dieser Sehnsucht. Nur in der empirischen Welt des Geisteslebens scheinen beide von einander getrennt, ja sogar Gegensätze zu sein. 'Hier unten' ist die Furcht eine niedrigere Stufe als die Liebe. Man muss von Stufe zu Stufe steigen, zuerst Furcht vor Gott haben, um dann zur Liebe zu ihm zu kommen, zum Hunger und Durst nach ihm. Dann erst schenkt Gott dem Frommen die wahre Ehrfurcht vor Gott.» Liebe und Furcht fallen im mystischen reinen Gotteserlebnis zusammen. Dann ist aber Liebe nicht länger nur »Sehnsucht, in Gott aufzugehen, sondern ebenso sehr wie die Ehrfurcht eine Erfüllung der Sehnsucht».

[2] a. a. O. S. 14.

wählen. Dieses Erwachen der Liebe bei der Versuchung hat jedoch nichts mit Gegenliebe und Dankbarkeit zu tun. Diese setzen Reflexion voraus und sind also von der niedrigeren intellektuellen Art.

Zweifellos ist es richtig, hier mit Levertoff die Liebe in ihrer gereinigten Form gegen jede intellektuelle Tätigkeit abzugrenzen. Darin besteht offenbar sogar der eigentliche Wert der erörterten Charakteristik. Im Uebrigen ist es schwer, aus dieser Systematisierung eine klare Vorstellung über die Rolle zu gewinnen, die der Liebe wirklich in den Prinzipien des Ḥasidismus zuerkannt wird.

Noch eine ganz andere Einteilung neben der oben genannten führt Levertoff an, indem er als verschiedene Arten die Liebe, die die Auserwählten *(ṣaddīḳīm)* besitzen und die Liebe, die das potentielle Erbe jedes Israeliten ist und als eine Gehorsamshandlung entwickelt werden kann, unterscheidet.

Nun muss man beachten, dass sich Levertoff die Aufgabe einer Schilderung des Ḥasidismus als Ganzen gestellt hat, nicht nur der des bʿešṭschen oder ursprünglichen. Infolge dessen bezieht er ein weiteres Material teilweise disparater Vorstellungen mit ein, und vor allem ein Material, bei dem sich der Trieb zur Systematik weit stärker vernehmbar macht als in der ursprünglichen prophetischen Lehre.

Geht man auf die ältere Lehre zurück, so scheint die letztgenannte Einteilung am meisten der wirklichen Intention zu entsprechen. Die Fähigkeit zur Liebe ist dem Menschen zwar angeboren. Sie ist seine innerste, nie verlorene Teilhaftigkeit an Gott. Aber sie wird erst bei dem Gerechten gereinigt, für den Gott selbst nicht nur das erste und höchste, sondern auch das einzige Ziel der Sehnsucht ist.

Um jedoch zu verstehen, was der Ḥasid sich unter der Furcht und Liebe vorstellt und in sie hineinlegt, muss man jeden Anspruch aufgeben, ein strenges und logisches System herausschälen zu können. Der erste Ausgangspunkt für die Beurteilung ist der mystische Charakter des Ḥasidismus. Hält man nicht daran fest, so kann man die Bedeutung der Ausdrücke nicht erfassen. Sowohl Furcht als auch Liebe sind im bʿešṭschen Ḥasidismus als Stufen einer scala mystica zu betrachten. Sie sind von der Einheit mit Gott untrennbar und teilweise auch untrennbar von ein-

ander. Sie sind Mittel, die unio mystica zu erreichen, und zugleich drücken sie den Inhalt dieser unio aus. Deshalb werden diese Worte auch mit den besonderen Ausdrücken für das mystische Erlebnis und die Seelenlage wie *kawwānā* und *d^ebēkūt* verbunden und zuweilen an ihrer Statt verwandt. Weder das Wort Furcht noch das Wort Liebe hat also im Ḥasidismus ganz denselben Sinn wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch.

Die Liebe ist nicht nur eine Gefühlsqualität des Menschen. Sie ist das Göttliche im Dasein überhaupt und zugleich die Empfindung desselben. Alles, was von Gott ist, auch ausserhalb des Menschen, ist Liebe. Mit der eigenartigen Neigung der jüdischen Mystik, Eigenschaften und geistige Verhältnisse zu konkretisieren, wird buchstäblich ausgesagt, dass Gott die Liebe ist.[1] Diese ist sein Wesen und seine Wirklichkeit. Als das reinste Göttliche steht die Liebe im Gegensatz nicht nur zum Bösen, sondern auch zum Körperlichen. Denn das Körperliche ist — obwohl es auch Funken vom Göttlichen enthält — doch etwas anderes als Gott und ausserhalb von Gott. In dem Masse wie Gott eins mit der Welt werden kann, muss auch die Liebe das Dingliche überwinden und es in Liebe verwandeln, d. h. in Gottes eigenes Wesen. Andererseits muss der Mensch, um selbst in Gott aufgehen zu können, danach streben, dass das in *gālūt* befindliche Göttliche freigegeben wird und dadurch von allem, was nicht Liebe ist, gereinigt, in der Quelle der Liebe aufgeht. Sowohl Weltschöpfung als auch Welterlösung stehen in Zusammenhang mit dieser Bestimmung Gottes als der vollkommenen Liebe. »Die Schöpfung der Welt geschah durch *dīn*, der das Geheimnis des *ṣimṣūm* ist», heisst es in Keter.[2]

---

[1] Zugleich wird jedoch die Liebe als eine der *middōt* bestimmt. Vgl. Test. S. 16. Im Test. S. 26 heisst es von der Liebe und der Furcht, dass wenn diese beiden beim Torastudium oder Gebet des Menschen fehlen, gleiche das dem Spiel auf Psalter und Harfe und dies verursache, dass sich die ganze Arbeit des Menschen auf die Ḳelifot geht. Auf derselben Seite lesen wir folgendes: »Man darf ohne irgend eine Absicht völlig glauben, dass die Erde voll seiner Herrlichkeit ist und in jedem Ding findet sich Gottes Leben. Daraus folgt, dass alle Furcht und Liebe und alle änderen *middōt* (des Menschen) alle von Gott sind, auch böse Dinge der Welt.»

[2] Keter S. 104. Eine Parallele zu dieser Beschränkung der Liebe auf die göttliche Sphäre zeigt Levertoff: »Der eigentümliche Gedanke, dass gerade die vollkommenen Menschen ihre Liebe etwas einschränken müssen, wird öfters damit begründet, dass durch die unbegrenzte Liebe der voll-

Aus dem Sefirotschema geht hervor, dass der *dīn,* als negative Eigenschaft im Gegensatz zu der positiven Eigenschaft Gnade steht, also auch in gewissem Gegensatz zu der der Gnade gleichgestellten Liebe. Der *ṣimṣūm* oder Gottes Selbsteinschränkung kommt also dadurch zustande, dass die Liebe für etwas anderes als Liebe Raum liess. Das ist das Gericht. Das Gericht, oder dies andere, was nicht Liebe ist, wird mit dem Körperlichen gleichgestellt. Es heisst nämlich in der angeführten Stelle: »Darum sind Gerichte und Züchtigung des Menschen ein Körper für die Seele.»

Der Schmerz, der hier zunächst als ein körperliches Böses aufgefasst zu sein scheint oder als etwas, was zum körperlichen Dasein gehört, kann jedoch durch eine Negation völlig überwunden werden, nämlich indem er in Liebe und Freude angenommen wird, die Leben und Geistigkeit sind. Wo dies geschieht, und der Schmerz mit der Freude oder Liebe angenommen wird — diese Ausdrücke sind hier fast synonym —, da verbindet und vereint der Mensch Körper und Seele, und das Gericht wird zerstört. »Anderenfalls — was Gott verhüte (ח״ו) — stösst er seinen Körper vom Leben weg. Darum ist der beste Rat für den Menschen: Du sollst den Herrn deinen Gott lieben.[1] Dies heisst, eine Art von Gericht mit Freude annehmen und es mit Hawaja verbinden.» Und ferner wird von Hawaja hinzugefügt: שהוא הנשמה ע״י ואהבת.[2]

In der so bestimmten Liebe liegt keinerlei Urteil oder Reflexion. Aber sie ist andererseits nicht jedermann zugehörig und

---

kommen Frommen auch dem Bösen und den bösen Mächten Gutes zuströmen würde, was ihnen und anderen durch sie schadete.» P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 89.

[1] In diesem Satz wird das Wort *ʼadōnāi* einerseits als *raḥamīm,* andererseits als Seele gedeutet. Dagegen wird *ʼælōhīm* erstens als *dīn,* zweitens als Körper erklärt. Diese werden durch die Liebe vereint.

[2] Keter S. 104. Die Stelle heisst wörtlich: »Die Erschaffung der Welt geschah durch Gericht, das bekanntlich das Geheimnis des *ṣimṣūm* ist. Darum sind Gerichte und Züchtigung des Menschen ein Körper für die Seele und das Leben der Geistigkeit. Und wenn ein Mensch die Züchtigung mit Liebe und Freude aufnimmt, die eine Art von Leben und Geistigkeit sind, so bringt er näher, verbindet und vereint den Körper mit der Seele, die das Leben und die Geistigkeit ist, und das Gericht wird zerstört. Anderenfalls — was Gott verhüte — stösst er seinen Körper vom Leben weg. Darum wird gesagt, der beste Rat für den Menschen sei: Du sollst den Herren, Deinen Gott, lieben».

muss gepflegt und gereinigt werden, um ihre Aufgabe zu erfüllen und alles mit Gott zu vereinen. Sie ist also auch nicht ohne weiteres ein ethischer Kompass, der in jeder Wahl eine zwingende Entscheidung für das Gott Wohlgefällige gibt. Sie gibt überhaupt für keinen anderen eine solche Entscheidung als für den Gerechten, der Gott für das einzig Erstrebenswerte hält.

Diese Liebe ist nicht einmal im gewöhnlichen Sinne ein Gefühl. Sie ist ein geheimnisvolles Aufgehen in Gott. Sie ist der Weg zur unio, aber auch das Ziel selbst. Auch das Lustgefühl in der unio und der Gedanke an die Freiheit vom Sinnlichen liegt in diesem elastischen Wort *'ahaᵃḇā* eingeschlossen.

In diesem höchsten Zustande, der unio, ist Furcht und Liebe eins. »Ich hörte von meinem Lehrer, dass die Furcht vor Strafe, die eine äussere Furcht ist, auf seinen Arm, Er sei gesegnet![1] — weist, der ausgestreckt ist, um die aufzunehmen, die Besserung tun.» Aber an dieser soll sich der Mensch »zu einer inneren Furcht erregt werden, die Liebe genannt wird».[2]

Wer diese »innere Furcht, die Liebe genannt wird», besitzt, erlangt Erlösung für sich und dient zugleich Gott, indem er mit zur Erlösung der Welt beiträgt. Die Erlösung ist nämlich zwiefach. Sie hat einerseits die Befreiung der Seele von allem Aeusseren und das Aufgehen in Gott zum Ziele, oder, wie es auch ausgedrückt wird, das Wegsterben in Gott. Andererseits bedeutet sie auch — und dies stimmt mit der ganzen Auffassung von Gott und der Welt überein — ein Aufgehen Gottes in der Welt. Durch die Liebe und Gotteshingabe wird die Heiligkeit Gottes und die Liebe Gottes in der Welt ausgebreitet und immanent. Durch die Liebe wird sogar der Körper ein Organ für die Šekina. Sie erhebt und reinigt den Körper. Ueberhaupt ist vor Gott nichts von Wert, was nicht in Furcht und Liebe ausgeführt wird. Während die Lehre des Rabbinismus dahin führte, dass das Torastudium an sich eine Handlung von religiösem Wert wurde, betont Bᵉešṭ, dass jedes Studium der Tora ohne Furcht und Liebe leer und tot ist. Die Liebe allein kann dem Studium Leben geben, d. h. zu Gott führen.

Aus dem oben Gesagten geht hervor, dass die Unterscheidung zwischen angeborener Gottesfurcht und Ehrfurcht nicht gut bei-

---

[1] *'al jāḏō jiṯbārek̄.*

[2] Keter S. 38.

behalten werden kann, wenn man davon ausgeht, Liebe und Furcht als Momente oder Grade in einer scala mystica zu betrachten.

Dagegen muss ein Unterschied gemacht werden zwischen einer *äusserlichen* und einer *innerlichen* Furcht. Ihrem Wesen nach ist die Furcht nicht nur eine Teilhaftigkeit an dem Göttlichen, sondern ein *Gefühl von Heiligkeit.* Im Verhältnis zur Liebe ist die Furcht mehr mit einem intellektuellen Akt verbunden. Je äusserlicher sie ist, desto mehr ist sie mit einer Vorstellung von der Heiligkeit Gottes verbunden. Aber ganz frei ist sie nie von dieser Vorstellung, solange sie noch qualitativ von der Liebe unterschieden werden kann. Auf der niedrigeren Stufe der mystischen Gottesgemeinschaft dient die Furcht als eine intellektuelle Vorbereitung und Wegbahnung für die unio. »Wenn jemand beten will, soll er anfangs in Furcht sein, denn sie ist das Tor, durch das er vor Ihm, Er sei gesegnet! — eintreten kann. Und er soll in seinem Herzen sagen: An wen will ich mich halten? [1] An den, der mit seinem Wort alle Welten geschaffen hat und sie erhält und existieren lässt. Und er soll seine Grösse und Hoheit betrachten. Danach kann er in den oberen Welten sein.» [2]

Hier ist also die Furcht ein niedrigerer Grad, in dem der Mensch doch in vorbereitender Art Gott dienen kann. Er bedenkt, heisst es, dass die ganze Erde voll der Herrlichkeit Gottes ist. Und durch diesen Gedanken ist er Gott nah. Dennoch ist dies eine unvollkommene Stufe. Ein höherer Grad ist, nicht nur Gottes Nähe auf Erden zu bedenken, sondern selbst vom Irdischen befreit zu werden, um empor zur Einheit mit Gott zu steigen. Da wird in diesem höheren Stadium die Furcht mit der Freude vereint. Die äussere Furcht muss nur das Tor sein, durch das man geht. Es ist gefährlich, im Tore stehen zu bleiben. »Die Furcht ohne Freude ist Melancholie.» [3]

---

[1] *leḏāḇeḳ 'œṯ 'aṣmī.*

[2] Test. S. 12.

[3] Test. S. 22. Die genannte Stelle heisst im Ganzen: »(Man muss) dem gesegneten Namen mit Furcht und Freude dienen. Diese sind zwei Freunde, die sich nie trennen. Und Furcht ohne Freude ist Melancholie (*mārā šeḥōrā,* wörtl.: schwarze Bitterkeit). Man darf sich nicht *(lō jā'ūṯ)* quälen über den Dienst Gottes, wie man Gott dienen soll, sondern immer soll man in Freude sein.»

In dem Testament wird mehrfach ein Unterschied zwischen böser und guter Furcht und zwischen böser und guter Liebe gemacht. Dies darf jedoch nicht zu eilig als eine ethische Unterscheidung gedeutet werden. Gut und böse haben hier fortwährend die Bedeutung von äusserlich und innerlich. Wenn von einer bösen Furcht geredet wird, bedeutet dies, dass die Furcht einen sinnlichen und daher einen zu niedrigen Gegenstand hat. Sie ist beim Aeusseren und Unwesentlichen stehen geblieben, statt in das innerste Wesen und den Ursprung aller Dinge einzudringen, nämlich in Gott. Darum kann auch diese böse Furcht in eine gute verwandelt werden, indem sich der Mensch ernsthaft darauf besinnt, was Aussenwerk und was Wesentliches ist, was vergänglich ist und was zu der oberen Welt gehört.

»In jeder Sache gibt es sein Leben, Er sei gesegnet! [1] —. Darum ist alles von Ihm, Er sei gesegnet! [2] —, alle Liebe und Furcht und alle anderen Eigenschaften, auch die bösen Dinge, die es in der Welt gibt.» ... Wenn ich eine Sache fürchte, ist es wert, diese Sache zu bedenken, oder wenn ich etwas liebe, so möge ich überlegen, »woher die Furcht oder die Liebe hier gekommen ist. Alles ist doch von Ihm, Er sei gesegnet! — der auch den bösen Dingen [3] die Furcht und die Liebe gab, z. B. (die Furcht, die von) bösen Tieren (kommt) oder von allen Eigenschaften, die bei der *šeḇīrā* fielen. Und daher gibt es keine Furcht, die nicht von Ihm, Er sei gesegnet! — kommt. Warum soll ich mich da vor einem Funken von ihm fürchten, der sich in einer bösen *beḥīnā* findet? Es ist besser, diese mit einer grossen Furcht zu verbinden. Dasselbe gilt auch von der Liebe und von allen Eigenschaften. [Man muss] diesen Funken herausnehmen und ihn zu seiner Wurzel bringen.» [4]

Die gute Furcht ist dagegen eine unmittelbare Empfindung von der Nähe des heiligen. Sie hat sowohl von tremendum als auch von fascinosum etwas in sich. Dasjenige in der Furcht, was zum fascinosum gehört, wird mit der Liebe identifiziert. Was hingegen zum tremendum gehört, soll ein Ansporn für die Liebe sein. Es gibt der Liebe ihre bestimmte und eigenartige Qualität. Es

---

[1] חיותו ית׳.

[2] ממנו ית׳.

[3] Der Text ist hier in allen Auflagen, die ich gesehen habe, sehr undeutlich gedruckt. Ich lese: לדברים רעים.

[4] Test. S. 26 f.

gibt der Liebe eine ständige Frische, als Folge der Spannung, mit dem Göttlichen vereint und doch nicht vereint zu sein. Wenn es keine Furcht gäbe, heisst es im Testament, würde die Liebe natürlich werden und sich in etwas verwandeln können, was zur Natur des Menschen gehörte. Dadurch würde ihre Intensität vernichtet werden. Aber gerade durch die Furcht, die immer mit der Liebe vereint ist, entsteht die gleichzeitige Empfindung von Nähe und Abstand vom Göttlichen. Die Liebe bewahrt ihren ausserordentlichen Charakter.[1]

Dasselbe, was hier von der bösen und guten Furcht gesagt ist, gilt auch in der Hauptsache von der bösen und guten Liebe. Wenn von böser Liebe geredet wird, liegt darin offenbar keine ethische Wertung, auch wenn die Beispiele oft aus Gebieten gewählt werden, wo die ḥasidische Ethik am strengsten ist. Die böse Liebe ist nicht notwendig dasselbe wie Liebe zu etwas Bösem. Aber sie ist ein unwissendes und unaufgeklärtes Haften an etwas, was nicht rein geistig ist. Sie ist also äusserlich und daher niedrig.

»Warum wird die Welt die Welt der Freiheit genannt? [2] Weil auch ein Sklave, der hierher kommt, frei wird. Das will sagen, dass jedes Ding bekanntlich aus der Konkretisierung [3] des Heiligen, gesegnet sei Er! [4] —, durch seine Eigenschaften, Liebe und Furcht stammt. — Die in *gālūṯ* befindliche Liebe hat Körperlichkeit angelegt, [z. B.] im Weibe oder in Speisen. Wenn nun der Mensch bedenkt,[5] dass diese Liebe Ihm, Er sei gesegnet! [6] — ein Kleid ist und er Ihm, Er sei gesegnet! [7] — sein Kleid wegnahm, dann soll er sehr zittern. Wenn er der bösen Tat eingedenk ist, die er tat, wird er sich sehr schämen und in seinem Herzen sagen: wenn ich diese liebe, die nur eine [solche] Liebe ist, die herabfiel, während die *šeḇīrā* stattfand und die mit einem übelriechenden Tropfen bekleidet ist, wieviel mehr muss ich da den Gesegneten [7] lieben! Und ebenso bei der Furcht, die [ein Mensch] vor einem Heiden [8] oder einem Schwert empfindet, soll er in seinem Herzen

[1] Test. S. 27.

[2] Wörtl. *'almā ḏeḥērā.*

[3] Wörtl. *hiṯpašṭūṯ*, Ausbreitung, Vgl. B. J. Sp. 317.

[4] הקב''ה = *haḳ-ḳāḏōš bārūk hū.*

[5] *ūkešœnnōṯēn 'āḏām 'œl libbō.*

[6] לו ית'.

[7] ית'.

[8] *mē'ōḇeḏ kōkāḇīm ūmazzālōṯ,* wörtl.: Verehrer der Sterne und Sternbilder.

sprechen: warum fürchte ich einen Menschen, der wie ich selbst ist? Sicherlich ist der Schöpfer, Er sei gesegnet! — in diesen Menschen verkleidet. Wie sehr muss ich mich dann vor Ihm, Er sei gesegnet! — fürchten.»[1]

Die Liebe hat auch, wenn sie gut ist, d. h. am Geistlichen und Göttlichen hängt, verschiedene Grade. Die Intensität kann ungleich sein, und damit kann auch das Gefühl des Aufgehens in Gott vermehrt oder vermindert werden. Besonders gilt dies von dem geistlichsten und zugleich wichtigsten aller gottesfürchtigen Uebungen, dem Gebete. »Zuweilen kann [der Mensch] nicht einmal beim Gebete hinaufsteigen.» »Dann dient er auf einer niedrigeren Stufe[2] in Liebe und Furcht. Dadurch aber, was er auf einer niederen Stufe in Liebe und Furcht redet, und sich mit dem Schöpfer, Er sei gesegnet! — vereint, wird er ein höheres Emporsteigen erwerben als alle Himmel und Throne und Räder und Seraphim.»[3]

Zuweilen werden die Betrachtungen über das Wesen der Furcht und Liebe in eine theoretische Spekulation verflochten besonders nach dem Sefirotschema. Immer aber hat diese Spekulation denselben Zweck, wie dann, wenn es sich darum handelt, nur der frommen Erfahrung Ausdruck zu verleihen. Einerseits wird der Gradunterschied zwischen höherer und niedrigerer Liebe und Furcht hervorgehoben, andererseits wird betont, dass auf der höheren und innerlicheren Stufe die vollständige Einheit erreicht wird, die auch Einheit zwischen Liebe und Furcht selbst in sich schliesst.

Von einzelnen losgerissenen Sätzen aus Ps. 97 und 98 ausgehend: »Berge zerschmelzen wie Wachs vor dem Herrn ... alle Berge jauchzen zusammen», gibt das Testament folgende Exegese:

Mit den Bergen ist nichts anderes gemeint als die Patriarchen. Die Talmudisten sagten auch, dass die Patriarchen *mærkābā* sind. »Dabei muss man verstehen, wie es möglich ist, dass die Patriarchen, die in der niederen Welt[4] sind, eine *mærkābā* für die Šekina sein können. Aber es ist bekannt, dass Abraham *middaṯ 'ahᵃbā* ist, was dasselbe ist wie *middaṯ ha-ḥæsæḏ*. Und Isaak ist

[1] Test. S. 24.
[2] *lᵉmaṭṭā,* wörtl.: dort unten.
[3] Test. S. 29 f.
[4] *hat-taḥtōnīm.*

middaṯ haj-jir'ā. Und Jakob ist *middaṯ tif'œrœṯ,* das überwiegt. ... Gott schuf das eine dem anderen entsprechend. So finden sich auch in der Unreinheit *(ṭum'ā)* die genannten drei Eigenschaften. Diese werden Väter der Unreinheit genannt.[1] Aber der Unterschied zwischen ihnen ist, dass in *ḳᵉḏūšā* alle drei Eigenschaften enthalten sind, die eine in der anderen ..., so dass in *ḳᵉḏūšā* eine völlige Einheit herrscht. Dagegen sind in *ṭum'ā* alle drei Eigenschaften getrennt« ... Und dies meint nun der Psalmist, wenn er sagt: »Berge zerschmelzen wie Wachs, das bedeutet die Berge von *ṭum'ā.* Darum ist [hier] nicht [das Wort] *jaḥaḏ,* zusammen, gesagt, weil sie keine Einheit haben. — Dagegen ist in dem nachfolgenden Abschnitt von den Bergen der heiligen Väter geredet, die eine völlige Einheit bilden: Die Berge jauchzen zusammen.[2]

Eine ähnliche Vorstellung erhält auch einen Ausdruck mit teilweise denselben Worten an einer anderen Stelle im Testament, woraus man wohl folgern kann, dass diese beiden Textstellen ursprünglich auf ein und dieselbe mündliche Ueberlieferung zurückgehen. Hier genügt es jedoch, das faktische Vorhandensein des Gedankenganges in den ḥasidischen Kreisen festzustellen.

Die gute Liebe wird mit Abraham verglichen. Isaak wird mit der Furcht verglichen. Wenn aber dagegen ein Mensch an die böse Liebe denkt, macht er Ismael lebendig und alle Unreinheit, die ihm anhaftet. »Wenn [der Mensch] an eine böse Liebe denkt, soll er in seinem Herzen sagen: was tat ich, der ich einen Teil der Welt der Gedanken an einen unreinen Platz brachte. Indem er so denkt, wird er untertänig und kommt in den Staub, und damit macht er diesen Gedanken[3] zu nichte.[4] Hernach wird er [der Gedanke] in die Welt der Liebe kommen.«[5]

In ihrer Höhenlage sind Furcht und Liebe etwas Unaussprechliches, was nicht mit Worten oder Bildern erklärt werden kann. Sie sind das Geheimnisvolle im Gottesverkehr. Und dies Geheimnisvolle bedeutet nicht nur eine höhere Erkenntnis für einen be-

---

[1] T. הנקרא, L. הנקראות.

[2] Test. S. 31 f.

[3] Undeutlicher Text: ich lese: זאת המחשבה.

[4] למדת אין.

[5] Test. S. 16 ff. Der Vergleich der Patriarchen mit den Eigenschaften Gnade und Furcht geht auf die übliche ḳabbalistische Tradition zurück.

stimmten Kreis von Eingeweihten. Es steht einem jeden offen, der es recht ersehnt. Aber sein Wesen ist das Ueberschwängliche und Unaussprechliche.

Die Weisheit wird geheim, *nistār,* genannt. Unter dem Wort *nistār* versteht man etwas, was der Mensch nicht begreifen kann. So kann man einem anderen Menschen z. B. nicht den Geschmack einer Speise schildern, die dieser Mensch nie geschmeckt hat. Mit Worten ist es unmöglich zu erklären, wie es ist, und was es ist. Dies wird also eine verborgene Sache genannt. Ebenso ist es mit der Furcht und der Liebe im Verhältnis zum Schöpfer. Man kann einem anderen nicht erklären, wie es sich mit der Liebe im Herzen verhält. Dies wird *nistār* genannt, meint Keter.

Aber es ist falsch, die Weisheit der Ḳabbala *nistār* zu nennen. Warum sollte sie geheim heissen? Sie ist keinem verborgen. Ein jeder kann das Buch nehmen und studieren. »Wenn es jemand ist, der [das Buch] nicht versteht, so ist er ein Unwissender,[1] für den die Gemara und die Kommentare auch geheim sind. Aber das Geheime, das sich im ganzen Zohar und in Lurias Schriften findet, ist alles nach *d^ebēḵūṯ* in der Gottheit errichtet.»[2]

Fasst man die verschiedenen Züge des Bildes zusammen, das der Ḥasidismus der Furcht und Liebe zu geben sucht, so ist unverkennbar, dass diese Bezeichnungen in der Mystik ihr Heimatrecht haben. Ein schöner und treffender Beweis dafür — zu dem sich ohne Schwierigkeit vielfach im Kreise der christlichen Mystiker Parallelen finden lassen könnten — wird in der Legende gegeben, wie sich Bʿešṭ freut, der Seligkeit verlustig zu gehen.[3]

Die höchste Liebe ist für den Ḥasidismus unbedingt und unmotiviert. Sie sucht keinen Lohn, sondern nur Gottes Nähe und Gott selbst. Auf dieser hohen Stufe werden Freude, Furcht und Liebe eins durch das Sehnen der Seele, ewig in Gott aufzugehen und durch die Verschmelzung mit Gottes Liebe vernichtet zu werden.

Damit ist der Schritt zu Ende getan. Der Zusammenhang zwischen Liebe und Ekstase liegt klar vor.

---

[1] ע״ה, Unwissender.

[2] Keter S. 110.

[3] Vgl. Kap. III S. 90 f.

Man kann den Sinn dieser Legende mit dem Gebet vergleichen, das ein alter Mann in einem Missionshaus in Upsala öffentlich verrichtete, wobei er unter Freudentränen nicht weiter gelangte als zu einem unablässig wiederholten »Dank Gott — für Gott».

KAP. IX.

kawwānā.

Die verschiedenen Ausdrücke, mit denen der Ḥasidismus die Gottesgemeinschaft bezeichnet, gehen ihrem Inhalte nach oft ineinander über, insofern als nach den Darlegungen dieselbe Färbung und Bedeutung verschiedenen Ausdrücken beigelegt werden kann. Es ist in ḥasidischen Schriften nicht immer leicht, *'ah*^{a}*ƀā, kawwānā, ḏ*^{e}*ƀēḳūṯ, hiṯlah*^{a}*ƀūṯ* u. a. Lieblingsausdrücke gegen einander abzugrenzen. Bei einiger Sorgfalt wird man jedoch finden, dass sie nicht ganz denselben Vorgang oder psychischen Zustand meinen. Sie sind verschiedene Phasen der exercitia spiritualia, zuweilen fortgesetzte Schritte zur unio der Ekstase.

Dies kann auch im Verhältnis zwischen *'ah*^{a}*ƀā* und *kawwānā* beobachtet werden. Buber kann mit Recht schreiben: »Kawwana ist ein Strahl der Gottesglorie, der in jedem Menschen wohnt und die Erlösung meint.«[1] Dasselbe ist vorher als das Merkmal der Liebe hingestellt. Auch diese war ein intensives Gefühl der Teilhaftigkeit am Göttlichen und beruhte auf dessen allgegenwärtiger Existenz. Die Erklärung dafür, dass dieser Sinn ohne Unterschied beiden Ausdrücken beigelegt wird, liegt schon in dem Satz: »Es gibt aber keine Ziele, sondern das Ziel. Nur *ein* Ziel ist, das nicht lügt, das sich in keinen neuen Weg verfängt, in das alle Wege münden, vor dem kein Abweg ewig flüchten kann: die Erlösung.«[2] Die Erlösungsvorstellung der Mystik ist der Rahmen, der die verschiedenen Ausdrücke und Begriffe umspannt.

Und doch ist es kein Zufall, dass die Kawwana in der ḥasidischen Verkündigung einen eigenen Platz erhält, dass sie als

---

1 M. Buber: Die Chassidischen Bücher. S. 149.

2 a. a. O. S. 149.

unentbehrliches Kennzeichen der Frömmigkeit neben die Liebe gestellt und mit ihr im selben Satz genannt wird. Auch die Liebe muss nämlich ihre Kawwana haben. Letzten Endes ist es die Kawwana, welche die Liebe zu dem Akt der Innerlichkeit macht, in der die Seele mit Gott und seiner Šekina vereint wird.

Was bedeutet also Kawwana? Es kann von Wert sein, ehe man die urkundlichen Belege für den Inhalt des Wortes aufsucht, die Ansichten verschiedener Schriftsteller zu vergleichen. Martin Buber sucht an der oben angeführten Stelle der Legendensammlung) im Wort Kawwana mehr das Merkmal für ḥasidische Frömmigkeit überhaupt, als dass er das für diesen Ausdruck Spezifische erfasst. Levertoff glaubt, den religiösen Lehrinhalt hinreichend erklären zu können, ohne sich speziell beim Kawwana-Begriff aufzuhalten.[1] Er verschmilzt die Bedeutung der Kawwana mit anderen Formen des ekstatischen und mystischen Erlebens. Birnbaum gibt nur eine knappe und teilweise unzulängliche lexikographische Bestimmung des Wortes.[2] Bogratschoff übergeht es ganz.[3] In einer kurzen Notiz bestimmt Gulkowitsch die Kawwana als »innerliche Sammlung und Richtung auf den Gegenstand des frommen Handelns.»[4]

Der Ausdruck Kawwana wird im Sinne einer innigen und konzentrierten Andacht und Anspannung der Seele gebraucht. Schon hierin liegt ein Artunterschied von der Liebe. Diese seelische und stark gefühlsbetonte Konzentration wird nämlich als ein Akt aufgefasst, der nur dem menschlichen Seelenleben angehört. Der Mensch kann zwar die Kawwana als ein Geschenk Gottes empfangen, aber darin liegt nicht, dass die Kawwana selber ein Teil des göttlichen All-Seins sein sollte. Sie ist (eher) das Gefühl, in dem sich die Frömmigkeit vor dem Göttlichen sammelt. Ferner liegt in der Kawwana eine Aktivität von Seiten des Menschen, wodurch sie sich von der Liebe unterscheidet. Sie ist dem Menschen als Pflicht auferlegt. Ohne Kawwana hat keine Uebung der Gottesfurcht einen Wert. Man kann also selbst die fremden

[1] P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim.

[2] S. Birnbaum: Leben und Worte des Balschemm. S. 95, 113.

[3] Ch. Bogratschoff: Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus.

[4] L. Gulkowitsch: Der Ḥasidismus. S. 35.

Gedanken ausschliessen und die Kawwana bei sich zu Leben erwecken.

Diese Forderung hängt mit der Grundauffassung des Ḥasidismus zusammen, dass die Innerlichkeit religiösen Wert hat. Im Widerspruch gegen die Ausartung des Rabbinismus mit seinem pedantischen Ritualkodex und seiner äusserlichen Auffassung der Nachfolge der Tora betont der Ḥasidismus die individuelle, persönlich innerliche Einstellung. Die Tora selbst ist nicht das Haus Gottes, sondern nur die Pforte des Himmels. Die rechte Wohnung Gottes ist die Gottesfurcht, das heisst hier die persönliche Frömmigkeit und Innerlichkeit.[1] Die klare Verstandesmässigkeit ist dem intensiven und heissen Gefühl untergeordnet. Diese starke Gefühlsbetonung widerspricht jedoch nicht der Forderung, dass alle Frömmigkeit Befreiung von dem eigenen Ich und Aufgehen in Gott sein soll. Levertoff hebt mit Recht hervor, dass der Vorwurf abgewiesen wird, als mache die Kawwana Selbstbeobachtung notwendig. »Es ist gerade umgekehrt; denn wenn das Herz unbewegt bleibt, so bleiben die Bewegungen der 'tierischen Seele' in all ihrer Macht da und der Geist bleibt verborgen, wie das Silber im Staub. Anders, wenn das Herz durch Liebe zu Gott in Bewegung gesetzt wird: da kommt, obwohl man, gerade durch diese Liebe, sich selbst auch fühlt, die Erkenntnis von der Einheit Gottes und entfernt mehr oder weniger das Selbstgefühl.»[2]

Was hier von der Liebe gesagt wird, kann uneingeschränkt auf die Kawwana angewandt werden. Das Testament drückt noch stärker aus, dass gesteigerte Innerlichkeit das Ichgefühl nicht betont, sondern ganz von ihm befreit. Während man betet, sagt das Testament, soll man gleichsam vom Körperlichen entkleidet sein und seine eigene Existenz in dieser Welt nicht fühlen. D. h. wenn ich zu einem solchen Grad gelange, dass ich garnicht fühlen und absolut nicht wissen kann, ob ich mich in dieser Welt befinde, dann habe ich sicherlich keine Angst vor fremden Gedanken,[3] denn da nahen mir keine fremden Gedanken, da ich von dieser Welt entkleidet bin.[4]

---

[1] Vgl. Keter S. 68.
[2] P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 7.
[3] Wörtl.: ממ"ז
[4] Vgl. Test. S. 11.

Die Kawwana eines Menschen kann mehr oder weniger abhängig sein von der Intensität seiner Konzentration und seiner Freiheit von nicht hergehörigen fremden Gedanken. Ist die Kawwana gross, dann erreicht man einen höheren Grad in der scala mystica. Je höher man gelangen will, desto heisser muss das Gefühl sein, und desto vollkommener muss alles Störende aus Sinneswahrnehmungen und Gedanken ausgeschlossen werden. Wenn er von seinem Grad im Gebet herabgesunken ist, sagt das Testament, »soll er das Wort (das Gebetwort) mit etwas Kawwana aussprechen, so gut er kann. Darauf soll er sich so stärken, dass er wieder zu seinem Grad hinaufgelangen kann».[1] Die Störung kann nämlich auch durch eine körperliche und physische Müdigkeit die Verminderung der Kawwana hervorrufen oder auch durch eine falsche Methode in den frommen Uebungen. Mit Hinweis auf den Zohar betont das Testament, dass das Wort und die Buchstaben eine eigenartige Bedeutung und einen besonderen Charakter haben, indem sie Träger der Gedanken oder Begriffe sind, die durch Buchstaben vermittelt werden. Diese Auffassung von der Heiligkeitsqualität des Wortes und der Buchstaben ist ein durchgehender Zug auch in der ḥasidischen Mystik und verdient in anderem Zusammenhang beachtet zu werden. Hinsichtlich der Bedeutung des Wortes für die Uebung der Kawwana heisst es an der angeführten Stelle, dass der Beter sich erst mit dem Körper des Wortes verbinden soll. Hier ist also eine formale und äussere Aufmerksamkeit gemeint. Aber darauf soll er die Seele in das Wort legen. Erst muss er sich jedoch selber wecken in seinem eigenen Körper, damit die Kraft der Seele in ihm leuchten soll.

Die für das Gebet und allen Verkehr mit Gott notwendige Kawwana wird durch diese exercitia und durch das heisse Gefühl eine Leistung, die in der gewünschten und mit eigenen Mitteln geforderten Energie zu erreichen nicht immer möglich ist. Es liegt ein Stück gesunder Selbsterhaltung und milder Menschenkenntnis in dem Trost, der denen zugesprochen wird, die glauben, keine genügsam brünstige Kawwana weder lange aufrecht erhalten noch jederzeit erreichen zu können. Er soll denken, dass Gott ihm helfen wird, dass er die Kawwana z. B. das halbe Gebet lang oder den grössten Teil desselben haben soll. Und zuletzt, wenn er

---

[1] Vgl. Test. S. 11.

ermattet ist und die *d^ebēḳūṯ* aufhört, was soll er dann tun? Er soll dann beten, so gut er kann, mit etwas Kawwana zum Ende des letzten Gebetes (zum Ende des *'ālēnū*).[1] Aber das Ziel ist stets, durch eine vollkommene Kawwana aufzusteigen zu den höchsten Graden, ohne müde zu werden oder sich hindern zu lassen. »Man soll die Himmel mit seinem Gedanken teilen, und es wird sein, als wären sie geöffnet»[2] und man könne stufenweise durch sie hinaufsteigen. Darum soll auch das Herabsteigen in die leibliche Welt stufenweise geschehen.

Die höchste Kawwana ist nicht nur ein Hinwegsterben von sich selbst im bildlichen Sinne. Sie bedeutet eine solche Steigerung des Gefühls, dass sie an die Grenze des Bewussten führt und also der Ekstase völlig gleichgestellt wird. Viele haben so grosse Kawwana, dass sie in natürlicher Weise daran sterben können. Der Mensch soll sich, ehe er betet, klar bewusst sein, dass er bereit sein muss, während dieses Gebets zu sterben um der Kawwana willen. »Und es gibt einige, die so grosse Kawwana haben, dass der [Beter] auf eine natürliche Weise nach zwei oder drei Worten, die er vor Gott redet, sterben könnte.[3] ... Es ist wirklich eine Gnade des Namens, Er sei gesegnet! —, die ihm Kraft gibt, dieses Gebet lebend abzuschliessen.»[4]

Es geht aus dem oben Gesagten hervor, dass die Kawwana sich am häufigsten an das Gebet anschliesst. Das liegt in der Natur der Sache. Einerseits ist das Gebet die persönlichste aller Ausdrucksformen der Frömmigkeit. Andererseits nimmt das Gebet einen hervorragenden und charakteristischen Platz im Ḥasidismus ein. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dass der Fromme die Kawwana auch bei anderer Beschäftigung als beim Gebet haben kann und soll. Er soll eigentlich immer von dieser Kraft erfüllt sein. Aber es ist auch kein Zufall, dass die meisten Aussagen, die über die Kawwana gemacht werden, eine Unterweisung im rechten und erfolgreichen Beten geben wollen.

Ist denn das Gebet verfehlt, das nicht oder nur zum Teil in wahrer Kawwana gesprochen ist? Ist der Teil des Gebets wertlos, der nicht von dieser persönlichen Glut getragen ist? Die Art,

---

[1] Vgl. Test. S. 11.
[2] Vgl. Keter S. 61.
[3] כ״כ עד שע״פ הטבע הי׳ יכול למות.
[4] Vgl. Test. S. 10, vgl. S. 7.

in der diese Frage beantwortet wird, ist nicht nur für die Kawwana, sondern auch für die ḥasidische Grundauffassung vom Göttlichen bezeichnend. »Wenn jemand einige Worte in ק"ש und im Gebet ohne Kawwana gesagt hat, soll er sie nicht wiederholen, sondern nur genau und mit Kawwana die Worte durchdenken, die er ohne Kawwana gesagt hat».[1] Dies wird weiter so erklärt, dass Gott sich auch im Gebetsworte findet, auch wenn der Mensch nicht mit ganzer Seele im Gebet war. Es ist eine Geringachtung dieser göttlichen Allgegenwart, zu glauben, dass das Gebet infolge der fremden und störenden Gedanken vergeblich sei. Auch in den fremden Gedanken findet sich etwas von Gott. Er kommt zu den Menschen während des Gebets, um es zu verbessern. Daher wird die talmudische Aussage von dem, welcher den Vers *šᵉmaᶜ* zweimal sagt, erklärt, indem gefragt wird, warum er ihn zweimal sagte. Die Antwort lautet, dass er das erste Mal keine Kawwana hatte, d. h. dass irgend ein fremder Gedanke über ihn kam. Wenn er aber weiss, dass sich auch in diesem Gott findet, braucht er den Vers *šᵉmaᶜ* nicht zu wiederholen.[2]

Diese Exegese der Lehre von Gottes allgegenwärtiger Existenz besagt keineswegs, dass der Mensch seiner Pflicht enthoben sei, sich ehrlich anzustrengen, um so viel wie möglich von der heiligen Andacht erfüllt zu werden. Deshalb wird das Gebet oft zu einem Kampf, in dem die Seele sich gleichsam an allen hindernden Gedanken und Empfindungen vorbei zur Nähe Gottes empordrängt. Auch von diesem Kampfe werden erbauliche Bilder und Gleichnisse gebraucht. Man kann von Weitem erkennen, wo sich ein König aufhält an der Wache, die ihn umgibt und deren Aufgabe es auch ist, andere am Herannahen zu hindern. Die fremden Gedanken und andere Hindernisse der Kawwana sind eine ähnliche Wache zwischen dem Beter und Gott. Es heisst: »Wenn [der Mensch] nicht mit Kawwana beten kann, möge er wissen, dass sich der König dort aufhält, wo sich eine grössere[3] Wache um den König findet. Aber er kann sich dem König nicht nähern, wegen der grossen Wache, die den König umgibt. Darum muss er sich mit Furcht, mit grosser Kraft, mit grösserer[a] Kaw-

---

[1] Vgl. Keter S. 11.
[2] Vgl. Keter S. 11.
[3] *jᵉṯērā.*

wana stärken, um sich nahen und vor Ihm, Er sei gesegnet! — anbeten zu können. Dann wird er mit grösserer [1] Kawwana beten können.» [2]

Diese Pflicht für den Frommen, alles zu tun, um von hinreichender und reiner Kawwana erfüllt zu werden, ergibt sich auch, wenn von anderer Beschäftigung als dem Gebet die Rede ist. Das Gebet selbst ist ja ein Akt betonten Gefühls, dem es wesentlich eigen ist, sobald es religiös und persönlich genommen ist, höchster Ausdruck der Andacht zu sein. Da aber das Gebet zugleich mehr als die religiöse Stimmung ist, erfordert es zugleich Konzentration und Aktivität. Diese drei Dinge kennzeichnen die Kawwana, die darum gerade während des Gebets am vollendesten sein muss. Indessen sollen die Ḥasidim dieselbe Verbindung mit dem Göttlichen und dieselbe Einstellung auf dies auch ausserhalb des eigentlichen Betens haben. Wenn sich der Mensch mit dem Torastudium beschäftigt, soll er besonders daran denken, dass die Buchstaben der Tora ein Gefäss sind, das durch die Menschen mit Geistigkeit gefüllt werden soll; so lautet die Ermahnung im Keter. In der Geistigkeit findet sich ja das Licht des 'En Sōf. Wenn nun diese die Buchstaben und Worte als irdische Vehikel füllen kann, wird dadurch eine Vergeistigung des Körperlichen erreicht. [3] Der Ton, der hier auf den persönlichen Anteil gelegt wird, unter Ablehnung der äusseren formalen Leistungen, muss in seinem Gegensatz zu den stereotypen Vorschriften des Rabbinismus betrachtet werden. Hier zeigt sich einer der wertvollsten Züge des Ḥasidismus, der auch seinen Erfolg und seine Bedeutung erklärt. Wenn auch im Laufe der Entwicklung und gerade infolge der primitiven Kulturstufe des Volkes das Lebendige der ḥasidischen Frömmigkeit bald erstarrt und die formale Leistung wieder Ansehen gewinnt, so ist das Prinzip und die Forderung gleichwohl ein Merkmal der Entstehungsperiode.

Mindestens ebenso wichtig wie beim Studium der Tora ist diese Pflicht der Innerlichkeit bei der Erfüllung der *miṣwōṯ*. Auch diese müssen ihrer Form nach als körperlich oder als leere Gefässe aufgefasst werden. Und auch hier ist es vor allem anderen wichtig, seinen Sinn so zu stimmen, dass die Einheit mit dem

---

[1] *jᵉṯērā*.

[2] Das Testament S. 13.

[3] Vgl. Keter S. 7.

'En Sōf in das Körperliche einzieht.[1] Das ganze Sittengesetz und die Gesetzeserfüllung erhält m. a. W. einen anderen Platz als beim Rabbinismus. Mit einer Folgerichtigkeit, die nicht auf einem logischen System beruht, sondern auf der Echtheit des religiösen Lebens und seines Ausgangspunktes in der Betrachtung des 'En Sōf und der Einheit, wird die ethische Forderung vertieft und vergeistigt.

Der vollkommene Ḥasid hat die Kawwana auch bei der täglichen Beschäftigung und in dem alltäglichen Gespräch. Darin eben zeigt sich seine Vollkommenheit und Heiligkeit, sie schliesst eine ununterbrochene Sinnesverfassung und innere Gemeinschaft mit Gott notwendig ein. Am deutlichsten sieht man dies im Ṣaddiḳ-kult. Wenn ein Ṣaddiḳ die gewöhnlichste Bemerkung macht, kann diese Gegenstand der frommsten und seltsamsten Auslegungen werden. Seine Anhänger gehen nämlich von der selbstverständlichen Voraussetzung aus, dass ein so heiliger Mann in jedem Wort und jeder Handlung einen tieferen und erbaulichen Sinn birgt, auch wenn oft die treue Schar von Anhängern und Jüngern in ihrer Erwartung und Spannung mehr von der Kawwana erfüllt ist als der göttliche Ṣaddiḳ. Es kann daher groteske Schwierigkeiten ergeben, ein von Göttlichkeit erfüllter Ṣaddiḳ zu sein.[2] Das Testament bringt eine Auslegung dieses Standpunktes und versucht ihn zu erklären. Es heisst im Testament: »Du sollst vorsichtig mit ihren Kohlen umgehen,[3] dass du dich nicht verbrennst, denn alle ihre Worte sind wie Feuer-Kohlen. Was ist die schwerverständliche Meinung[4]: Wenn *gaḥœlœṯ* unbestimmt glühende Kohle bedeutet, wie kann ich da das Wort *'ēš* hinzufügen? Und wenn *gaḥœlœṯ* unbestimmt erloschen bedeutet, ist es schwer zu

---

[1] Keter S. 7.

[2] Ein Ṣaddiḳ in Ryki, einer kleinen Stadt in der Nähe von Warschau, ging eines Tages in eine jüdische Werkstatt, wo er sich Kork- und Flaschenherstellung zeigen liess. Einem nicht allzu originellen Einfall folgend, stellte er sich, nachdem er eine Weile die Arbeit eines jüdischen Knaben betrachtet hatte, an dessen Maschine und übte einige Minuten seine Beschäftigung aus. Dies verursachte jedoch im Kreise der Gläubigen viel Grübeln und Fragen und Zank, und verschiedene spitzfindige Erklärungen darüber, worin das Göttliche der Korkbereitung bestehen könnte, da der Ṣaddiḳ eine solche ausgeführt habe.

[3] Zerstörter Text: ich lese: *h^{æ}wē zāhīr.*

[4] *w^{e}ḳāšœ̄ mim-mā nafš^{e}ḵā.*

verstehen, warum man vorsichtig sein soll ... Unsere Lehrer, ihr Andenken sei gesegnet! — sagten, es gebe zuweilen einen vollkommenen Ṣaddiḳ, der von seinem Grade herabfiel und Ihm, Er sei gesegnet![1] — in *ḳaṭnūṯ* diene, d. h. er bete nicht mit grosser Kawwana, und geht bisweilen müssig. Wenn nun der Mensch diesen Ṣaddiḳ in einem solchen [niederen] Grade sieht, in dem sein Gebet und sein Studium nicht mit so grosser Kawwana verrichtet wird und er bisweilen müssig geht, dann kann der Mensch, der den obengenannten Ṣaddiḳ sieht, bei sich denken, auch er dürfe ebenso handeln, denn wenn ein Ṣaddiḳ und Ḥasid so handeln kann, darf er es erst recht. Darum warnt der Tanaït davor, dass man einem Schriftgelehrten oder einem Ṣaddiḳ gleichen sollte. Denn wenn der Ṣaddiḳ aus seinem Schlaf erwacht und [sein] Studium und Gebet beginnt, da bringt er alle eitelen Worte [zu höherem Grade] empor. Du aber, ein Zuschauer, ein gewöhnlicher Mensch, der du nichts von dem Geheimnis im Dienste des Schöpfers weisst, wie wagst du, dich mit ihm zu vergleichen? Dies ist also hier die Meinung: Sei vorsichtig mit ihren Kohlen, dass du dich nicht verbrennst. Er will sagen: selbst wenn sie von ihrem Grade herabgefallen sind, sind sie [noch] wie glühende Kohle, d. h. er redet eitele Worte und ist mit weltlichen Dingen geschäftigt. Sei vorsichtig, von ihnen zu lehren. Alle ihre Worte sind nämlich wie Feuer-Kohlen — auch ihre weltlichen Worte sind wie Feuer-Kohlen.[2]

---

[1] *'ōṯō jiṯbārek̄.*

[2] Test. S. 19 ff

KAP. X.

Śimḥā.

Wenn die Kawwana die innere Sammlung, das allgemeine Gefühl und die Gemütsstimmung bedeutet, in der die Frömmigkeit leben und dienen soll, so ist damit doch nicht ohne Weiteres gesagt, welche Qualität oder Färbung diese Gefühlsbindung haben soll. Es geht zwar deutlich aus allen ḥasidischen Aussagen über die Kawwana hervor, dass sie einen unbegrenzten Optimismus voraussetzt. Aber bei einem Versuch, die Kawwana psychologisch zu bestimmen, würde man nicht gezwungen sein, sie mit innerer Freude zu kombinieren. Die frühere jüdische Mystik bezeugt auch genügend, wie in ihr die brennendsten religiösen Bewegungen leichter ein Ausmünden ihrer gespannten Erwartung und atemlosen Aktivität der Seele in Askese und düstere Weltverneinung fanden als in eine lichte, von der Idee der Freude durchleuchtete Auffassung. Alle Mystik enthält als unentbehrlichen Bestandteil eine echte Kawwana. Aber diese kann das Leben entweder bejahen oder radikal verneinen. Zwischen diesen beiden Polen schwankt tatsächlich die mystische Frömmigkeit immer. Aber es fehlt auch nicht an Beweisen, dass man ein theoretisches Bejahen der Freude als der höchsten Form der Frömmigkeit mit einer praktisch angewandten düsteren Weltverneinung vereinen kann.[1]

Wenn die ḥasidische Frömmigkeit unter ihren Grundlehren die Freude als die positive Stimmung der Kawwana rechnet, so ist dies Grund genug, um diese beiden Seelenhaltungen gesondert zu betrachten und die Freudeforderung in ihrem Verhältnis zur Kaw-

---

[1] Vgl. Vitals Ausspruch, dass der Kummer von der Erde herstammt. Vgl. auch H. Windisch: Die Frömmigkeit Philos. S. 36, 53 ff.

wana als eine neue bedeutsame Stufe der ḥasidischen Mystik, eine Annäherung an ihren eigentlichen Kern zu würdigen. Auch wenn einzelne Aussagen über die Notwendigkeit und den Wert der Freude der lurianischen und zoharistischen Verkündigung entnommen sind, begegnet uns doch an diesem Punkte des Ḥasidismus eine Neuorientierung, die mit prophetischer Kraft geltend gemacht und mit ungebrochener Konsequenz beibehalten und durchgeführt wird. Sie lässt sich nicht ohne Weiteres restlos aus dem lurianischen Erbe erklären, sondern muss mit den Nebeneinflüssen in Verbindung gebracht werden, die beim Auftreten Bʿešṭ's eine entscheidende Bedeutung für die Ausgestaltung des Ḥasidismus gehabt haben.[1]

Es ist daher merkwürdig, dass diejenigen Forscher, die den Lehren des Ḥasidismus eine mehr oder weniger ausführliche Analyse gewidmet haben, die Idee der Freude nicht stärker betont haben, als es geschehen ist. Gulkowitsch betrachtet die Freude als ein Moment in der ḥasidischen Ethik und verbindet sie mit der Demut und Busse. In Parenthese fügt er eine Beobachtung hinzu, die vom vergleichenden geschichtlichen Standpunkt aus das ungelöste Problem in sich schliesst: »Hier liegt ein tiefer Gegensatz des Ḥasidismus zu den asketischen Anschauungen des Talmudismus, Qabbalismus und Musarismus vor, und hier ist zugleich eine Rückkehr zum Mosaismus, dem die Askese völlig fremd war, zu konstatieren.«[2] Bogratschoff sieht diese Frage auch hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt des ethischen Optimismus.[3] Levertoff gibt einen zusammengedrängten und zuverlässigen Bericht, begnügt sich aber bei der religionsgeschichtlichen Ueberschau meistens mit der Feststellung apologetisch anwendbarer Aehnlichkeiten und widmet sich weniger dem Aufspüren geschichtlicher Einflüsse.[4] Horodezky hält das geschichtliche Referat für seine erste Aufgabe.

---

[1] Ueber die Notwendigkeit der Freude für den Gottesdienst s. Zohar I S. 458.

Vgl. lurianische Sabbatgesänge über die Freude S. 101, 136, 152. *sīḏūr ḳōl jᵉhūḏā.* Wilna. Vgl. auch Tanjas Darstellung der Ansicht Lurias über den Sündenschmerz. Tanja S. 78.

[2] L. Gulkowitsch: Der Ḥasidismus. S. 32 f.

[3] Ch. Bogratschoff: Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus. S. 22 f.

[4] P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 21 f., 128 f. u. a.

Der Ḥasidismus betrachtet die Freude als etwas, was zum Wesentlichen im Leben der Frömmigkeit gehört. »Der Mensch soll immer in Freude sein», heisst es im Testament, »und mit vollkommenem Glauben denken und glauben, dass Šekina bei ihm ist und ihn bewahrt. Und er schaut auf den Schöpfer, Er sei gesegnet! — und der Schöpfer, Er sei gesegnet! — auf ihn. Und der Schöpfer, Er sei gesegnet! — kann tun, was er will. Wenn er will, vernichtet er alle Welten in einer Sekunde. Und er schafft sie in einer Sekunde. Und in Ihm, Er sei gesegnet! [1] — haben alles Gute und die Gerichte, die es in der Welt gibt, ihre Wurzel. Denn in jedem Ding findet sich sein Strom und sein Leben; und ich habe zu nichts anderem Vertrauen oder vor nichts Furcht als vor Ihm, Er sei gesegnet! — allein».[2] Dieser Satz, dass der Mensch immer in der Freude leben soll, wird unablässig wiederholt und als eine ernste Verpflichtung eingeschärft.[3] Die Hauptsache ist, dass man die Sorgen abwirft und die Freude festhält.[4] Mit einem seltsamen Erfindungsreichtum und in einer völlig souveränen Exegese werden biblische Belege für diese Pflicht der Freude angeführt. So wird B'ešṭ eine Auslegung von Hiobs Worten Kap. 19, 26 zugeschrieben. »Ich werde von meinem Fleisch aus Gott sehen.» Wie bei der körperlichen Vereinigung zwischen Mann und Weib nichts geboren werden kann, wenn nicht das Zeugungsglied des Mannes in Lust und Freude lebendig ist, so verhält es sich auch mit der geistigen Vereinigung d. h. mit dem Wort in der Tora und im Gebet.[5] Als charakteristisch nicht nur für die exegetische Freiheit, sondern auch für die Betonung der Freude kann die Auslegung von Gen. 22, 3 angesehen werden. »Er nahm mit sich zween Knaben und seinen Sohn Isaak.» Der Wert des Opfers Isaaks soll angeblich darin liegen, dass Abraham Gott sein Lachen darbrachte. Durch das Wortspiel im Namen Isaak erhält man diese doppelte Bedeutung der Textstelle.[6]

Die Freude ist kein von anderen Seiten der Gottesgemeinschaft isolierbarer Zug der Frömmigkeit. Aber sie kann auch nicht völ-

---

[1] ובו ית׳.

[2] Vgl. Test. S. 30.

[3] Vgl. z. B. Test. S. 22 u. a.

[4] Vgl. Toldot S. 418.

[5] Keter S. 6.

[6] Keter S. 10.

lig mit der Liebe oder etwas anderem identifiziert werden. Die übrigen Erscheinungsformen der Frömmigkeit sollen der Freude dienen und hängen ausdrücklich mit ihr zusammen. Das gilt auch von der religiösen Furcht vor Gott. Wo es Freude gibt, da soll es auch Zittern geben. In der körperlichen Welt gilt, dass Furcht und Freude einander ausschliessen. Aber beim Dienen Gottes verhält es sich umgekehrt. Wo sich Furcht findet, müssen sich auch Liebe und Freude finden. Diese Furcht, die mit der Freude gleichzeitig und zuweilen unabtrennbar von ihr ist, kann dazu dienen, diese zu erwecken. In der Furcht liegt nämlich, wie vorher erwähnt, die starke Empfindung der Nähe Gottes, und diese Nähe ist der Grund der Freude.[1]

Wie die Kawwana eine Bedingung dafür war, dass die rituellen und sittlichen Handlungen einen Wert erhalten sollten, so wird auch die Freude als eine wichtige Bedingung für jeden Gottesdienst und für die Ausführung jeder vorgeschriebenen religiösen Handlung betont. Das Testament mahnt zur Genauigkeit bei der rituellen Waschung und beim Mitternachtsgebet und schärft ein, dass die Kawwana, die man hierbei haben muss, ein frohes Herz bedeutet. Dort »in der *miḳwā* soll man die Kawwana haben, die zur *miḳwā* gehört», sagt das Testament. »Eine dreifache Schnur wird nicht so leicht reissen. Man soll sich der Sorge entledigen und sein Herz soll fröhlich in Gott sein».[2] Der ganze Sinn muss auf dieses eingestellt werden. Die gesammelte Anstrengung der Seele soll darauf gerichtet sein, Freude zu empfinden, denn nur dies kann bei einem gewöhnlichen Menschen die fremden Gedanken beim Gottesdienst ausschliessen und alle verführenden Ḳelifot vertreiben. Wenn böse Gedanken während des Gottesdienstes kommen, soll man sie schnell vertreiben, ohne missmutig zu sein, denn während des Gottesdienstes muss man eine grosse Freude haben. Stattdessen soll man sich mit aller Kraft mit der Kawwana des Gebetes und mit grosser Freude stärken, denn man muss bedenken, dass die bösen Gedanken von den Ḳelifot kommen. Und wenn die Ḳelifot mächtiger als sonst werden, muss auch der Mensch noch mehr Kraft sammeln. Und nun verhält es sich so, dass wenn die göttliche Seele Kraft im

---

[1] Keter S. 22.
[2] Test. S. 4.

Gebet sammelt, sich auch die Ḳelifot verstärken. Aber trotzdem darf der Mut nicht sinken, dass man dadurch besonders traurig beim Gottesdienst wird, denn man muss in grosser Freude sein.[1] Um böse Gedanken und andere Versuchungen zu vermeiden, genügt es also nicht, dass man sich in Kawwana von ihnen abwendet. Der Sieg wird leichter durch eine positive Einstellung in entgegengesetzter Richtung, nämlich in der Freude gewonnen. Aber es ist nicht nur so, dass die rechte Erfüllung des Gebotes das Freudengefühl voraussetzt. Fehlt die Freude, so kann dies darauf beruhen, dass man säumig oder nicht wachsam in der religiösen Pflichterfüllung gewesen ist. Dies darf jedoch nicht so gedeutet werden, als sei die Freude eine mechanische Folge des Gehorsams. Er versetzt vielmehr die Seele in eine innige Gemeinschaft mit der oberen Welt, was zugleich das Gefühl der Freude erweckt. Die Trauer kommt dagegen von der Erde und gehört zu dem bösen Triebe, der auf Erden und der niedrigsten Welt seinen natürlichen und materiellen Grund hat. Darum bedeutet sie auch eine Trägheit, die zur Versäumnis in der Erfüllung der Gebote des Gesetzes führt. Nach der ḳabbalistischen Vorstellung einer Wechselwirkung und durchgehenden Entsprechung zwischen der oberen Welt, den Geboten der Tora und der Gestalt des Menschen,[2] einer Lehre, die der Ḥasidismus übernimmt, hat eine Uebertretung oder Versäumnis zur Folge, dass die betreffenden Gebote der Tora die entsprechenden Glieder des Menschen nicht mit Geistigkeit füllen und dort keinen Raum für Freude bereiten können.[3]

Fragt man nach Art und Gegenstand der Freude, so finden sich in der ḥasidischen Verkündigung auch hierüber bestimmte Aussagen. Aus dem oben Gesagten geht schon der enge Zusammenhang zwischen der Gottesvorstellung und der Idee der Freude hervor. Die unmittelbare Gewissheit um die Wirklichkeit des göttlichen Lebens und seine Ausbreitung auch im Menschen führt zu einem Freiheitsgefühl und einer Siegeszuversicht der lichtesten Qualität. Das körperliche Dasein ist letzten Endes als etwas Unwesentliches zu betrachten, gewissermassen als Schein; die Einsicht darüber oder richtiger die intuitive Empfindung davon

---

[1] Vgl. Tanja S. 69.
[2] S. oben S. 132.
[3] Vgl. Toldot S. 5.

schafft Teilhaftigkeit Gottes und vergeistigt die Dinge des sinnlichen Daseins durch die Heiligkeit der höheren Welt. Die Freude ist also der Weg zum Aufgehen in Gott und zugleich eine Folge desselben. Die Freude ist nicht nur Glaube und Gottvertrauen,[1] sondern sie ist die Form der Teilhaftigkeit Gottes selbst. Darin liegt auch der ausgesprochene Unterschied zwischen profaner und sinnlicher Freude und der rechten Seelenfreude der Ḥasidim. »Es gibt zweierlei Wasser: unteres und oberes. Das letztere versinnbildlicht das Hinunterströmen des Gottesgeistes, der geistlichen Freude; das untere Wasser bedeutet die Schlacken des Geistes, die Freude, die der Mensch an den Dingen dieser Welt hat.» »Das untere Wasser weint» bedeutet also, dass die kreatürliche Freude nur eine Kehrseite der göttlichen ist, und weist auf die wahre, die Seele allein befriedigende Freude in Gott hin.»[2] Die rechte Freude ist also die geistige und göttliche; aber in der göttlichen Welt ist beständig Harmonie. *ḳeḏūšā* ist Freude.[3] Mit bezeichnendem Interesse an Systematisierung und Einteilung entwickelt der Toldot das Verhältnis zwischen körperlicher und geistiger Freude. Mit Hinweis auf die *ʿōlalōṯ ʾæfrajim* wird betont, wie wichtig es ist, Gott wirklich mit Freude zu dienen, was keine Form von Freude am Beruf bedeutet, sondern unmittelbare und innige Gemeinschaft mit Gott. Ferner wird ein Unterschied gemacht zwischen der Freude, die nur die Seele fühlt, und der Freude, die der Körper empfinden kann, sowie zuletzt solcher Freude, die für Seele und Leib gemeinsam ist. Mit einem Gleichnis wird dieser Satz ausgelegt. Zwei Freunde fuhren jeder in ein fremdes Land. Später besuchten sie einander und assen die fremde Speise mit einander. Doch fanden sie sich erst wieder zurecht, als sie nach Hause zu der für sie beide rechten Speise kamen. So verhält es sich nach Toldot auch mit Leib und Seele. Die Nahrung der Seele ist Torastudium und Gebet. Dies ist jedoch nur für die Seele, nicht für den Leib eine Freude. Wenn es sich aber darum handelt, ein solches Gebot zu halten wie die Feier eines Sabbathmahles,[4] so bereitet dies sowohl der Seele als auch dem Leibe

---

[1] Vgl. P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 21.

[2] Cit. nach P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 98.

[3] Vgl. Tanja S. 78.

[4] Auch der arme Ḥasid soll am Sabbath — der eine religiöse Pflicht ist — eine Mahlzeit halten, die nach westeuropäischen Begriffen hinsicht-

Freude. Leib und Seele sind Gegensätze; ihre Freuden sind auch entgegengesetzt. Aber das Sabbathgebot und der Sabbath vereint die Freuden der Seele und des Leibes. Dies ist jedoch eine rein natürliche Auffassung von Leib und Seele. Der tieferen Weisheit ist es offenbar, dass man auch in dem Körperlichen und selbst durch das Essen Einheit mit Gott und seiner Šekina gewinnen kann.[1] Die Freude beruht also auch hier auf der Gewissheit, dass Gott in allem ist. Oft wird auch in ḥasidischen Predigten betont, dass der Gerechte nicht auf den Sabbath zu warten braucht, um zur Einheit zwischen Gott und dem Körperlichen zu gelangen. Es ist im Gegenteil eine Quelle der Freude für den Frommen, dass auch sein Körper zu Gottes Wohlgefallen verwandelt werden kann. »Ich darf mich sehr freuen», mahnt das Testament, »dass ich für würdig erachtet bin, dass aus meinem Leib, Geist und Seele etwas Gott Wohlgefälliges geworden ist. Und noch mehr darf ich mich darüber freuen, dass er uns etwas gab, womit wir uns dem bösen Trieb unterthänig machen können».[2] Ist die Freude also ein Ausdruck der göttlichen Art des Menschen, so gehört auch das Lobpreisen Gottes nicht nur zu den ersten religiösen Pflichten, sondern muss als ein Vorzugsrecht betrachtet werden, das den Menschen über alles in der Schöpfung erhebt. Je grösser diese Lobpreisung ist, desto grösser ist die Einheit mit Gott selbst. Das Test. zitiert: »es gibt Engel, die nur einmal[3] in der Woche Lobgesang sagen. Und es gibt einige, die sie nur einmal[3] in fünfzig Jahren aussprechen. Und das, was sie dann aussprechen, sagen sie [sehr] kurz. Es gibt einige, die nur das Wort »heilig» sagen. Andere sagen nur das Wort »gesegnet». Und wieder einige sagen nur einen einzigen Vers, wie es von bekannten Engeln gesagt ist, dass jeder von ihnen nur einen Vers des Psalmes *hōḏū laḏōnāi* u. dgl. sagt. Dagegen ist es einem Juden gestattet, [Gott] zu jeder Zeit und Stunde zu loben und zu singen und lange Zeit mit aller Art von Lobpreisen, Singen und Loben fortzufahren.

---

lich ihrer Reichlichkeit und Abwechslung eine Festmahlzeit ist. Im ḥasidischen Ghetto kommt es nicht selten vor, dass man Sabbathsessen für die Verarmten zusammenbringt. Doch ist dieser Brauch nach dem Weltkriege etwas eingeschränkt worden.

[1] Vgl. Toldot S. 85.

[2] Test. S. 7.

[3] T. פעם, L. *pa'am.*

Ein Gleichnis soll dies erklären. Die Diener und Fürsten eines Königs kommen, um ihm lobende Worte zu sagen und ihn zu preisen. Jeder von ihnen hat nur eine begrenzte Zeit, in der er [den König] loben darf, ganz nach der Würdigkeit jedes Einzelnen. Und ausserdem hängt alles davon ab, ob es dem König wohlgefällig ist. Wenn der König dagegen — was Gott verhüte — zornig ist, fürchten sie sich, ihn zu preisen.» Und da sie zweifelhaft sind, »vielleicht ist der König — Gott verhüte es — zornig,[1] oder vielleicht wird er aus irgend einer Ursache zornig werden, haben sie die Angewohnheit,[2] es so kurz wie möglich zu machen, um schleunigst wieder vom König fortzugehen.

[Anders ist es], wenn der geliebte Sohn des Königs kommt, um den König zu preisen. Dieser Sohn kümmert sich um alle dies nicht, denn auch wenn der König zornig ist, hat sein Vater Freude und Vergnügen, seinen geliebten Sohn zu sehen. — Der Sohn darf aus zwei Gründen seinen Vater immer ohne Grenzen preisen. Erstens weil er sein König und Vater ist, ist [der Sohn] mehr verpflichtet, [ihn] zu loben und zu preisen.» Und ferner darf der Sohn seinen Vater, den König, ständig ohne Furcht preisen, weil der Vater selber ihm eine solche Erlaubnis gegeben hat, die keiner der Ratgeber des Königs erhalten hat.[3]

Die zentrale Bedeutung der Freude im Leben der Frömmigkeit und ihr Platz im mystischen Verkehr mit Gott gibt auch Anlass, dass das Interesse auf die methodische Uebung der Freude und die Vorbereitung auf sie gerichtet ist. Dies geschieht in zweifacher Weise. Trauer, Kummer und Schmerz sollen durch die Reflexion fern gehalten werden, und rein äusserlich soll man sich vor der Beschäftigung mit geistigen Dingen zu einer frohen Gemütsstimmung aufmuntern. Während man Gott dient, muss man unbedingt die Trauer austreiben, denn man muss Gott mit Freuden dienen.[4] Wenn jemand mit einer irdischen Handlung beschäftigt ist, und an einen Kummer denkt, der mit den geistigen Dingen zusammenhängt, dann soll er wissen, dass dieser Gedanke nicht von Gott ist. Er rührt von dem bösen Triebe her und will ihm Leiden bringen. Eine wirkliche Trauer bei der irdischen Be-

---

[1] T. בכעס, L. *bᵉkaʿas.*
[2] T. דרכם, L. *darkām.*
[3] Test. S. 28 f.
[4] Tanja S. 65.

schäftigung kommt nicht von Gott. Es ist nämlich keine Zeit zur Trauer, wenn man kaufen oder dergleichen tun will. Alles hat seine Zeit. Trauer um die himmlischen Dinge hat ihre bestimmte Zeit.[1] Wenn aber nun böse Gedanken (also weder irdische Sorge um Kinder, Nahrung oder andere Notdurft noch eine geistige Trauer über die Sünden) kommen, während man sich mit dem Irdischen beschäftigt, dann soll man über diese Gedanken nicht traurig sein, denn damit erfüllt man das Gebot 4. Mose 15, 39, wenn man den bösen Gedanken nicht folgt. Wer dann das Verbotene nicht tut, erhält denselben Lohn, als hätte er ein Gebot erfüllt.[2] Zuweilen kann der böse Trieb jedoch weniger grob und deutlich kommen, um den Menschen zu Kummer und solchen Dingen, die Kummer bringen, zu verführen. Er kann sich z. B. in einen göttlichen Boten verkleiden, den der Mensch dann durchschauen und ablehnen muss. »Zuweilen betrügt der böse Trieb den Menschen und sagt zu ihm, dass er sich einer grossen Uebertretung schuldig mache, auch wenn es sich nur[3] um eine *ḥumrā* oder etwas, was durchaus keine Uebertretung ist, handelt.»[4] Und der böse Trieb verfolgt dabei die Absicht, den Menschen traurig zu machen. Und so wird er durch diesen Kummer daran gehindert, Gott zu dienen. Aber der Mensch muss diesen Betrug einsehen. Er soll zu dem bösen Triebe sagen: »Ich achte nicht auf diese *ḥumrā*, von der du sprichst, denn du willst mich daran hindern, Ihm, Er sei gesegnet! — zu dienen. Und du redest falsch. Und wenn es tatsächlich eine kleine Sünde ist, wird es meinem Schöpfer doch ein grösseres Wohlgefallen bereiten, dass ich auf diese *ḥumrā* nicht achte, von der du mir redest, um mir bei seinem Dienst Kummer zu verursachen. Im Gegenteil will ich ihm mit Freuden dienen. Denn es ist eine grosse Regel, dass meine Kawwana im Gottesdienst nicht für mich selber ist, sondern nur Ihm, Er sei gesegnet! — zum Wohlgefallen. Wenn ich darum auch nicht auf diese *ḥumrā*, von der du sprichst, achten werde, wird der Schöpfer nicht zornig auf mich sein, denn ich will hauptsächlich deshalb nicht darauf achten, um nicht daran gehindert zu werden, Ihm, Er sei

---

[1] Tanja S. 65 f.

[2] Tanja S. 66.

[3] T. שאינו, L. *šœ'ēnā*.

[4] Test. S. 8 *ḥumrā* = Bestimmung, die nicht im Gesetz vorgeschrieben ist, sondern freiwillig aufgenommen oder konventionell ist.

gesegnet! — zu dienen. Wie kann ich eine Sekunde aufhören, Ihm zu dienen? Und dies ist eine grosse Regel im Dienst des Schöpfers, Er sei gesegnet! — dass man sich, so weit es möglich ist, vor Kummer bewahren soll. Zu weinen ist[1] sehr schlecht, denn der Mensch [2] muss mit Freude dienen — ausser in solchen Fällen, wo man vor Freude weint; — dann ist[1] es sehr gut. Und man soll die übrigen Genauigkeiten bei jeder Sache, die man tut, nicht vermehren.» [3] Denn dies ist die Absicht des bösen Triebes, um den Menschen furchtsam zu machen, dass er denken soll, er täte diese Sache nicht so, wie er müsste und dadurch Kummer hat. Und Kummer ist ein grosses Hindernis im Dienst des Schöpfers. Auch wenn ein Mensch Anstoss nähme — in eine unvorsätzliche Sünde geriete —, soll er nicht sehr trauern, denn dadurch wird der Gottesdienst gehindert. Er soll über diese Uebertretung trauern und gleich zurückkehren, um sich im Schöpfer zu freuen.

Die Trauer ist jedoch unvermeidlich im Leben des Menschen, auch des frommen. Und zuweilen hat die Trauer eine wichtige Aufgabe, die Freude vorzubereiten und den bösen Trieb zu überwinden, der der schlimmste Feind der Freude ist. Die Trauer, zu der die Demut führen kann, hat etwas Böses und etwas Gutes in sich. Sie stammt nämlich von dem *nōgah.* Das Herz hat ausserdem teil sowohl an der *ḥœsœḏ* als auch an der *geḇūrā.* Von der *ḥœsœḏ* kommt die Freude, aber ein zerbrochenes Herz stammt von der *geḇūrā,* und die *geḇūrā* hat die Aufgabe, den bösen Trieb zu überwinden,[4] und dadurch die negative Vorbereitung zur Freude zu sein. Darum kann auch der Ḥasid einen bestimmten Unterschied machen zwischen einer Trauer, die nur hindert oder im Wege steht, und einer, die zur Wegbahnung der Busse gehört. Levertoff richtet die Aufmerksamkeit auf diese Unterscheidung: »Der Rabbi wandte ein: 'Gott soll man doch mit Freuden dienen' [Ps. 100, 2]; und die Alten haben die Traurigkeit überhaupt verboten, besonders beim Beten. Die Antwort des Chassid war: 'man muss unterscheiden zwischen Traurigkeit und Seelenschmerz (über die Sünde)'.»[5] Zuweilen redet der Ḥasidismus von

[1] T. הוא, L. *hī.*
[2] T. שהאדם, L. *šœhā-'āḏām.*
[3] Test. S. 8 f.
[4] Vgl. Tanja S. 78.
[5] P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 46.

der Busse als einem Schritt zur Freude; aber es wird kaum konsequenter Ernst mit diesem Gedanken gemacht. Öfter wird die Freude als das Primäre in der Busse hingestellt und betont, dass Sünde nur mit Freude überwunden werden kann. Die Trauer ist also an sich nie etwas Gutes. Wenn die Bibel lehrt, wer traure, habe einen Vorrang durch seine Trauer, so bedeutet dies, dass der, welcher trauert, etwas Gutes und einen neuen Freudenstoff aus der Trauer gewinnen soll.[1] Die Ausdrucksweise selber lässt sich in diesem Gedanken auf den Zohar zurückführen, während die Betonung und Anwendung selbständig ist. Eins der schwersten Hindernisse der Freude ist letztlich der Hochmut des Menschen. Der Gerechte hat keine bösen Gedanken. Hat ein Mensch solche, so ist es ein Beweis dafür, dass er noch nicht ganz gerecht ist. Wenn er aber darüber trauert, dass er durch böse Gedanken versucht wird, so zeigt dies nur, dass er im Hochmut geglaubt hat, ein Gerechter zu sein und sich selber nicht recht gekannt hat. Die Uebung muss deshalb besonders darauf gerichtet sein, den Stolz zu überwinden. Dadurch verwirklicht er auch seine höchste Lebensaufgabe, den bösen Trieb und die Ḳelifot zu bekämpfen. Aber warum sollte er wohl über die Erfahrung und Einsicht trauern, die gerade den Kampf veranlassen, zu dem er geschaffen ist?[2] Mit dieser Motivierung kann auch eine radikale Anweisung gegeben werden, wie man die Traurigkeit aus seinem Herzen ausreissen und Raum für die Freude schaffen soll. Indem sich der Mensch zwingt, daran zu denken, dass das Böse nur dem Guten dient, soll er sich nur gegen die niederdrückende Traurigkeit wappnen und den Kummer dankbar begrüssen, als wäre er eine gute liebliche Gabe. Dadurch verschwindet die Traurigkeit und wird in Freude verwandelt. Warum freuen wir uns über das Gute? Weil wir sehen, dass es gut ist. Nun ist auch das Böse zu innerst gut, obwohl unsere leiblichen Augen es nicht sehen. Es stammt nämlich nicht aus der offenbarten Welt, sondern aus der verborgenen Welt.[3]

Auch rein äusserliche Hilfsmittel zur Erreichung der frohen Gemütsstimmung werden empfohlen. Als ein guter Rat wird anbefohlen, nach den *ḥ^{a}ṣōṯ* einen besonderen Psalm zu lesen, ehe

---

[1] Vgl. Tanja S. 64.

[2] Vgl. Tanja S. 67.

[3] *ʿalmā d^{e}ʾiṯkass^{e}jā*, die verborgene Welt. Vgl. Tanja S. 65.

man zum Lesen der Tora übergeht. Der Psalm wird dann eine Brücke von dem Trauerklang der *ḥaṣōṯ* zu dem Freudengefühl, mit dem man die Tora studieren soll.[1] Auch ist es eine gute und gern zitierte Regel, einige frohe Worte vor dem Torastudium in den Mund zu nehmen, um dadurch die Freude zu bereiten. Die talmudische Ueberlieferung kennt einen Rabbi, der die Gewohnheit hatte, seinen Schülern irgend etwas Lustiges zu erzählen, ehe sie zum Studium gingen, um die Stimmung hervorzurufen, in welcher die Tora mit dem grössten geistigen Gewinn gelesen werden konnte. B'ešṭ soll eine anerkennende Aeusserung darüber gehabt haben, einige aufmunternde Worte vor dem Studium zu sagen. Durch solche Worte steigt der Mensch von der *ḳaṭnūṯ* auf und vereint sich in der *gaḏlūṯ*, d. h. in einer höheren und vollkommeneren Weise, mit Gott.[2] Ein solches Gefühl der Freude ist wichtig beim Studium. Unablässig wird ermahnt, das Studium, nämlich der Tora, mit Kraft und grosser Freude zu betreiben. Dies vermindert fremde Gedanken.[3]

Aber es liegt auch in der natürlichen Konsequenz der Grundeinstellung des Ḥasidismus, dass, wenn die Freude bei jeder Beschäftigung und besonders beim Torastudium wichtig und notwendig ist, sie noch viel mehr beim Gebet betont werden muss. »Das Gebet, das mit grosser Freude geschieht,[4] wird sicher vor Ihm, Er sei gesegnet![5] — willkommener, als das Gebet, das in Kummer und Weinen geschieht. Wenn sich ein armer Mann unter starkem Weinen etwas vom König dringend erbittet, gibt man ihm doch nur etwas. Wenn dagegen ein grosser Mann [kommt, und,] während er den König fröhlich preist, gleichzeitig auch etwas für sich erbittet, so gibt ihm der König ein sehr grosses Geschenk, wie man es grossen Herren gibt».[6] Beim Bekenntnis seiner Sünden darf man Trauer empfinden, aber nicht beim Gebet

---

[1] Vgl. Tanja S. 64 f. תיקון חצות, Mitternacht-Gebet, wurde früher als verpflichtend aufgefasst. Unter heutigen Ḥasidim halten nur noch einige an dieser Regel fest.

[2] Vgl. Keter S. 93.

[3] Test. S. 10, u. a.

[4] T. *hat-tefillā šœhū,* L. *šœhī.*

[5] *lefānāw jiṯbārek.*

[6] Test. S. 21.

und nicht beim Torastudium, denn diese dürfen nur unter Freude geschehen.[1]

Welcher Ertrag für das innere Leben als Folge der Freude erwartet wird, geht aus den oben angeführten Textstellen hervor. Wie die Finsternis vor dem Licht flieht, so weichen die bösen Gedanken vor der Freude.[2] Von dem Baum des Bösen sagt Bʿešṭ in der Legende der Widersacher nach Bubers Deutung: »als ich fröhlich zu den Fröhlichen redete, ging die Freude hin und zog die Wurzeln aus».[3] Die Freude gibt den sichern Sieg über den bösen Trieb. Es ist eine wichtige Regel: »wenn zwei Menschen mit einander ringen und beide den anderen zu Boden werfen wollen, so wird der eine, wenn er faul und schwer ist, bald besiegt und fällt.» So ist es auch mit dem Sieg über den bösen Trieb. Diesen kann man nicht mit Lässigkeit besiegen, die aus Trübseligkeit und verstocktem Herzen stammt. Den bösen Trieb kann man nur »mit Schnelligkeit vertreiben, die aus der Freude stammt und aus einem offenen Herzen und aus Herzensreinheit».[4] Diese Reinheit des Herzens wird weiter als Reinheit von jedem kleinsten Kummer und Schmerz bestimmt.

Aufschlussreich für die Gesamtauffassung des Ḥasidismus von der Frucht und Bedeutung der Freude ist die Vorliebe, die man für die Anekdote von dem frommen Mann hat, der zu wissen wünschte, welche vorzügliche Gesellschaft er in der anderen Welt erwarten könnte. Als Antwort wurde er auf einige vorübergehende »Battri», Hochzeitsgaukler, verwiesen; diese sollten seine Gesellschaft bilden. Verwundert folgte er ihnen und fragte sie nach ihrem Leben und ihrer Beschäftigung aus. Sie mussten ja eine der Welt verborgene Weisheit besitzen, oder im Geheimen einige besonders fromme Werke vollbracht haben, um mit den Frommen, Korrekten und Tora-Kundigen gleichgestellt werden zu können. Aber es zeigte sich, dass ihre einzige Tat war, mit unbedeutenden Dingen den Menschen Freude zu bereiten und ihnen dazu zu verhelfen, ihre alltäglichen Sorgen und Kummer zu vergessen. Dies war vom Gesichtspunkt der anderen Welt aus das frommste und wohlgefälligste Werk.

[1] Wird unter Hinweis auf Luria betont, Tanja S. 78. Ueber die praktische Anwendung s. Graetz: a. a. XI S. 122

[2] Vgl. Tanja Kap. 26, 31 u. a.

[3] M. Buber: Legender. S. 147.

[4] Vgl. Tanja S. 64.

KAP. XI.

dᵉbēḳūṯ.

Die bisher erörterten Bezeichnungen, die der Ḥasidismus anwendet, um verschiedene Grade und Weiten der unio im Gottesverkehr zu beschreiben, verhalten sich zu einander wie in einander liegende konzentrische Kreise. Daher können sie zuweilen angewandt werden, um dasselbe auszudrücken, unterscheiden sich aber andererseits durch verschiedene Intensivierung von einander. Alle dienen dazu, die Linie der Mystik bis hin zu der ungehemmten Ekstase zu beschreiben. Dies gilt auch von dem besonderen Terminus für die innere Vereinigung mit Gott, *dᵉbēḳūṯ*. Der Sinn dieses Wortes grenzt so nah einerseits an die Kawwana, andererseits an die Ekstase, dass die meisten Untersuchungen über die Lehre des Ḥasidismus den Begriff mit den übrigen Bezeichnungen der ekstatischen Frömmigkeit verschmelzen. Bogratschoff bezeichnet zwar die Debekut als einen Hauptpunkt des Lehrsystems.[1] Dies scheint jedoch zunächst darauf zu beruhen, dass er andere Momente in solcher Verkürzung sieht, dass sie sich mit demselben Terminus decken. Mit Recht rückt er die Debekut, die er mit »Anschluss an Gott» übersetzt, in nächsten Zusammenhang und Abhängigkeit zum Gottesbegriff und zur Weltauffassung des Ḥasidismus und betont, dass »das Streben zum Anschluss an die Gottheit bis zur Vereinigung mit derselben die wichtigste und vornehmste Pflicht eines jeden» ist.

Doch wird es entschieden der Klarheit dienen, wenn man die Grenzen zwischen den einzelnen Begriffen nicht allzu unbekümmert verwischt und ernsthaft untersucht, ob es nicht mehr als nur ein Zufall ist, dass ähnliche Erscheinungen doch die Anwendung verschiedener Termini veranlasst haben.

---

[1] Ch. Bogratschoff: Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus. S. 21 f.

Debekut ist die Vereinigung mit Gott, die dadurch gewonnen wird, dass die Seele in Gedanken und Gefühl, in Rede und Handlung, das Göttliche aktualisiert und festhält. Die heisse Andacht in Liebe und Freude ist Hilfsmittel zu dieser Hingabe an Gott. Das Wort Hingabe wird hier nicht nur als ein Gefühl, sondern als eine reale Funktion aufgefasst. Art und Bedeutung der Debekut geht aus dem Zusammenhang hervor, in dem das Wort gebraucht wird. In Uebereinstimmung mit dem Gottesbegriff des Ḥasidismus wird das Wesentliche des Gottesverhältnisses in die eigene Aktivität des Menschen verlegt. Das immer beibehaltene Persönliche im Gottesbegriff wird in der Mystik undeutlich und verwässert. Darum wird auch das Glaubensverhältnis nicht ein Vertrauen auf Gottes Tun mit dem Menschen, sondern ein krampfhaftes Festhalten des Menschen an Gott und das heisse Streben, in ihm aufzugehen. Ein Ausdruck für die Bedeutung der Debekut ist daher der Satz, dass der Glaube Debekut ist. *(ha'ᵃmānā hū ḏᵉbēḳūṯ.)* [1]

Liebe und Furcht und Kawwana kann man in einem bestimmten Grade bei einer allgemeinen Einstellung auf das Göttliche auf dem Wege der unio haben, noch ehe diese unio erreicht ist. Debekut dagegen hat Gott selber zum Objekt und bildet die Vereinigung mit dem Wesen Gottes. Kawwana ist notwendig, um Debekut zu erlangen; aber es ist nicht sicher, dass eine vollkommene Kawwana sie wirklich zur Folge hat. Oft werden jedoch diese beiden Seelenzustände gleichzeitig genannt. Wenn die Kräfte beim Gebet erlahmen, muss man sich damit begnügen, einen Teil des Gebetes mit völliger Kawwana zu beten; und zuletzt, wenn man schwach wird und die Debekut verhindert wird, muss man beten, so gut man kann.[2]

Einige Ratschläge und Ermahnungen zeigen, dass die Debekut einen intellektuellen Akt in sich schliesst und eine Anstrengung des Gedankens bildet, die Nähe Gottes zu fixieren. Dies muss jedoch als ein Glied in der Anspannung der Seele, die unio zu erreichen, aufgefasst werden. Wenn der Mensch seine Gedanken mit dem Schöpfer in der oberen Welt vereinen will, hindert ihn die Ḳelifot daran. Und obwohl er sich nicht ganz zu vereinen

---

[1] Auch zu lesen: *hā-'ᵆmūnā hū ḏᵉbēḳūṯ.* Keter. S. 59.
[2] Test. S. 11.

vermag, soll er sich andauernd mit aller Kraft im Gebet anstrengen. »Da wird er sich am Schöpfer — gesegnet sei sein Name! — festhalten».[1] Andere Ausdrücke spiegeln eine unio der Mystik, in der alle Funktionen auslöschen und aufhören. Wenn die geistige Uebung genügend fortgeschritten ist, soll er mit dem blossen Gedanken ohne eine Bewegung des Körpers dienen.[2] »Zuweilen, wenn der Mensch in der oberen Welt eins mit dem Schöpfer, Er sei gesegnet![3] — ist, muss er sich hüten, dass er keine Bewegung mit dem Körper macht, um seine Debekut nicht zu hindern[4].»[5] Wenn diese Einheit mit Gott so vollkommen ist, dass man seine körperliche Existenz nicht mehr spürt,[6] kann man nicht mehr von Gedanken-Reflexion reden. Die Vereinigung mit Gott schafft Isolierung und macht den Menschen von seiner Umgebung unabhängig. Es ist am besten, dass er einen Gefährten bei seinem Gottesdienst bei sich hat, rät das Testament. Aber wenn sie zusammen in einem Raum sind, »soll ein jeder von ihnen allein mit Gott sein». Zuweilen kann man, wenn man in der Debekut ist, mit Gott sein, auch in einem Hause, wo sich mehrere Menschen finden.[7] Die Verwirklichung dieses Zustandes ist leicht erkennbar, wenn eine Schar von Ḥasidim zusammen betet. Im Verlauf des Gebetes gleiten sie mit dunklen, in die Ferne gerichteten Augen in eine Ekstase und können während ihres peripatetischen Gottesdienstes gegen einander stossen oder einander begegnen, ohne einen Augenblick von ihrem Grade herabzusinken.

Die Debekut kann jedoch auf mancherlei Weise durch Müdigkeit, Zerstreutheit und böse Gedanken gestört werden. Gott lässt dies um der Menschen willen zu. Wenn er aus solchen weltlichen Gründen aus seinem Grade herabfällt, geschieht es, damit er aufs Neue noch höher emporsteigen kann. »Abraham stieg nach Aegypten herab und Abraham stieg von Aegypten herauf.»[8] Es

[1] *beha͏b-bōrē jitbāreḱ šemō.* Test. S. 11.

[2] Ueber die Bewegung des Körpers als Anregung zu der Ekstase s. unten S. 219.

[3] *bab-bōrē jitbāreḱ.*

[4] T. יבטל, L. *jibṭal* oder *jebaṭṭel.*

[5] Test. S. 11.

[6] Vgl. Test. S. 11.

[7] Vgl. Test. S. 11.

[8] Vgl. Test. S. 11. Nach kabbalistischer Ausdrucksweise ist Aegypten hier als ein niederer Grad der Gottesgemeinschaft zu verstehen. Oft wird das Wort in der Bedeutung Wohnsitz der Ḳelifot angewandt.

ist nicht immer möglich, eine vollkommene Debekut zu haben. Sie ist wie Feuer. Wenn man ins Feuer bläst, erlöscht es erst, wird aber später grösser und steigt auf und nieder und bewegt sich.[1]

Auch in *ḳaṭnūṯ* kann der Mensch eine grosse Debekut haben, wenn das Gefühl nicht stürmisch ist, aber die Einstellung der Seele und die Einheit mit Gott von körperlichen Rücksichten befreit ist. In diesem Falle kann sie auch gleich darauf »nach einer Sekunde», aufs Neue mit starkem Gefühl vermählt werden. Es gilt nur, alle Gedanken an die Sinnenwelt auszuschalten und stattdessen an die obere Welt zu denken. Wo der Mensch mit seinen Gedanken ist, da ist seine wirkliche Existenz. Und diese halb unbewusste Existenz in der oberen Welt ruft sein Denken an das Göttliche hervor.[2] Das Gedankliche in der Debekut hat also zum Teil eine negative Aufgabe, von der sinnlichen Umgebung befreit zu werden und frei zu machen.

Ohne Debekut kann niemand in rechter Weise Gott dienen. Diese innere Einheit ist der Kern jedes Gottesdienstes. »Es gibt zwei Arten von Menschen. Der eine ist ein vollkommener *rāšāᶜ*, der wohl seinen Herrn kennt, aber absichtlich ihm zuwieder handelt. Der andere wird durch den bösen Trieb verblendet, der ihm eingibt, dass er ein vollkommener Ṣaddiḳ sei.» Wenn dieser auch ständig studiert und betet und sich quält, ist in Wirklichkeit seine Mühe vergeblich, »weil er keine Debekut mit dem Schöpfer, Er sei gesegnet! — hat und keinen vollkommenen Glauben, dessen es bedarf, um zu jeder Zeit mit Ihm, Er sei gesegnet! — eins zu sein. Er weiss nicht, was beim Dienen hauptsächlich erforderlich und wie man studieren, beten und in reiner Absicht das Gebot erfüllen muss *(miṣwā lišmā)*».[3]

Aber es ist nicht nur beim Gottesdienst notwendig, die Debekut zu haben. Das Rechte und Vollkommene ist — wenn es auch schwer zu erreichen ist — beständig in der Debekut mit Gott zu leben. Der Verkehr mit Gott darf m. a. W. nicht nur gelegentlich und ruckweise sein. Auch wenn das Gefühl stärker oder schwächer ist, darf das Ideal einer das ganze Leben umfassenden und vergeistigten Hingabe an Gott nicht heruntergeschraubt werden. Sein Gedanke soll in der oberen Welt im Dienste Gottes

---

[1] Test. S. 22.
[2] Test. S. 12.
[3] Test. S. 13.

sein, schreibt das Testament. Er soll sich mit ihm vereinigen. Und er soll sich auf ihn verlassen, dass er erhalten wird, was er will. »Es ist eine grosse Regel, dass er den ganzen Tag mit dem Gebot wandern soll, mit dem er begann, als er von seinem Bett aufstand, und dass er nie einen anderen Gedanken haben soll».[1] »Es wird für einen hohen Grad erachtet, wenn der Mensch immer denkt, dass er beim Schöpfer, Er sei gesegnet! — ist und dieser ihn von allen Seiten umgibt, wie gesagt ist: Wohl dem Menschen, dem der Herr die Missetat nicht zurechnet, d. h. [selig ist der Mensch,] der, falls er eine [einzige] Sekunde lang mit seinem Gedanke keine Debekut mit dem Namen, Er sei gesegnet! — hat, dies für Sünde hält. [Der Mensch] soll so [mit Gott] vereint sein, dass er nicht jedesmal denken muss, bei Ihm, Er sei gesegnet! — zu sein. Er soll den Schöpfer, Er sei gesegnet! — mit dem Auge des Verstandes sehen.»[2]

Das vornehmlichste Mittel, Debekut zu erlangen, ist das Gebet. Dieser unablässig betonte Satz gibt die richtige Perspektive für Qualität und Accent der Gottesgemeinschaft. Er zeigt, welche persönliche Bindung die Debekut in sich schliesst, die Farbe der Innerlichkeit, die sie hat, und wie sehr das Intellektuelle tatsächlich bezweckt, dem Gefühl zu dienen. »Auch wenn man anfangs im Gebet nicht mit Debekut beten kann, soll man trotzdem die Worte mit grosser Kawwana sprechen. Und man soll sich allmählich stärken, bis Gott hilft, dass man mit grosser Debekut beten kann.»[3] Dieses Stärken bedeutet jedoch nicht die körperliche Anstrengung oder das Schreien mit lauter Stimme, das man gewöhnlich beim Gebet der Ḥasidim beobachtet. Man soll sich im Gegenteil daran gewöhnen, mit leiser Stimme zu beten, und obwohl das Beten mit aller Kraft geschieht, soll man doch »still schreien». »Das Schreien, das aus der Debekut kommt, soll still sein.»[4] Diese Ermahnung und Aufklärung ist aus einem anderen Grunde wert, beachtet zu werden. Es steht ausser Zweifel, dass sie von den Ḥasidim nicht allzu pedantisch befolgt wurde. Der äussere Apparat des Gebets, ebenso wie die Aeusserungen und Anregungen der Ekstase können nicht immer aus den Urkunden

[1] Test. S. 5.
[2] Keter S. 36 f.
[3] Test. S. 6.
[4] Vgl. Test. S. 6.

des Ḥasidismus herausgelesen werden. Um so aufmerksamer muss man die geschichtlichen Ableitungen beachten, um zu kontrollieren, ob nicht bezeichnende Sitten und Riten auf anderen Wegen als denen der Lehre überliefert sind.

Die Fähigkeit, Debekut beim Gebet zu besitzen, ist zum Teil von der physischen Elastizität und der Gesundheit der Seele abhängig. Die Debekut ist die Höhenlage und eigentlicher Sinn des Gebets. Darum darf man nicht mit zu langen Präludien seine Kraft und Konzentrationsfähigkeit vergeuden. »Mann soll nicht viele Psalmen vor dem Gebet lesen, um seinen Körper nicht zu schwächen, so dass man dann das Wichtigste nicht sagen kann.»[1] Und das muss man mit grosser Debekut sagen. Aber der Mensch wird das nicht tun können, wenn er vor dem Gebet die Kraft durch andere Dinge verloren hat. Darum soll er das Wichtigste zuerst mit Debekut sagen. Wenn er sich in einem geringen Grade befindet, heisst es, »dann ist es besser für ihn, aus dem Gebetbuche zu beten, weil er mit grösserer Kawwana betet, wenn er Buchstaben sieht. Wenn er dagegen mit der oberen Welt vereint ist, ist es besser für ihn, seine Augen zu schliessen, damit ihn das Sehen nicht daran hindert, mit der oberen Welt vereint zu sein.»[2] Ein weiteres Hilfsmittel, die Debekut zu erreichen ist, mit langgezogener Vokalisierung langsam und singend jedes Wort zu betonen. Debekut geschieht, wenn der Mensch im Gebet jedes Wort sehr langsam ausspricht. »Denn um der Debekut willen will er sich nicht von diesem Worte trennen.»[3] Darum sagt er es so langsam. Diese Erklärung ist allgemein angenommen, wenn es sich um die Aussprache des Gebets bei den Ḥasidim handelt. Darin kann zum guten Teil eine geschichtliche Tatsache nachklingen, da die ganze jüdische Mystik und jüdische Ueberlieferung dem Wort und den Buchstaben einen geheimnisvollen Heiligkeitswert zuschreibt. Dass jedoch der Gebrauch auch psychologische Wirkung hat, tritt klar zu Tage. Dieses langsame Lesen des Gebets lebt noch unter den strengen Ḥasidim fort, und wird als eins der Hilfsmittel verwandt, sich in ekstatischen Zustand zu versetzen. Noch heute pflegt der fromme Ḥasid Baruch Meir in Ryki bei sei-

---

[1] Test. S. 6.
[2] Test. S. 7.
[3] Test. S. 12.

nem Gebet dasselbe Wort und denselben Satz immer wieder mit der Hand vor Munde und das Gesicht gegen die Wand gedrückt, zu wiederholen, bis er die Ekstase erreicht. Die Nachbarn, unter denen er grosses Ansehen wegen seiner Heiligkeit geniesst, erklären, dass er sein Gebet auf diese Weise verrichtet, um ganz genau zu sein und die Gewissheit zu haben, dass jedes Wort richtig ausgesprochen wird. Er zählt die Wörter wie man Geld zählt, erklären sie. Es ist jedoch nicht schwer zu verstehen, dass diese Erklärung, die an sich von grossem Interesse ist, mehr fromm als erhellend ist.

Nicht immer bedarf es einiger Worte, um mit Gott vereint zu sein. Unter Hinweis auf das Wort *dūmijjā* in Psalm 65, 2 wird gelehrt, dass man Gott auch preisen kann, ohne zu reden oder etwas zu tun, nur dadurch, dass man still und im Herzen und Denken mit Gott vereint ist.[1] Die Worte haben im ḥasidischen Gebet auch nicht dieselbe Bedeutung wie z. B. für den christlichen Beter. Der Ḥasid braucht sich nicht in gerade den Gebetsstoff zu versenken, den das vorgeschriebene Gebet enthält. Dem ungelehrten Volk ist dies ausserdem auch nicht immer möglich, da es den Sinn der gedruckten hebräischen Gebete nur sehr mangelhaft versteht. Während des Gebets, — auch des vorgeschriebenen — kann er seine Gedanken auf die Wünsche richten, die er am liebsten von Gott erfüllt haben möchte. Aber der Hauptzweck des Gebets ist weder die irdische Gebetserhörung noch der Gebetsstoff des Formulars. Er ist vor allen Dingen eins mit Gott zu werden und Debekut in einem hohen Grade zu erreichen. Darum kann auch folgender Ausspruch B'ešṭ in den Mund gelegt werden: »Wenn ich meinen Gedanken mit dem Schöpfer, Er sei gesegnet! — vereine, lasse ich den Mund reden was er will; denn ich verbinde die Worte mit der oberen Wurzel, mit dem Schöpfer».[2]

Eine solche Freiheit im Gebete bedeutet jedoch durchaus nicht, dass Regellosigkeit erlaubt sei. Es ist ein entschiedener Irrtum, wenn man glaubt, der Ḥasidismus sei eine solche Revolutionsbewegung gegen den Rabbinismus, dass er sich brutal von den unzähligen Geboten und Vorschriften frei machen sollte. Das

---

[1] Vgl. Toldot S. 81.

[2] Keter S. 44.

Revolutionierende liegt in der neuen Betonung und der optimistischen Gesamtauffassung wie in dem grösseren Spielraum für das Gefühl. Wer sich aber ernsthaft mit Gott vereinen will, muss sich auch ernsthaften Entbehrungen und strenger Disziplin unterwerfen. Es gibt, nach dem Testament, Menschen, die, wenn sie auf dem Wege sind, ein Gebot zu erfüllen, z. B. zu beten oder dergl., mitten auf dem Wege stehen bleiben, um mit Menschen zu reden. Auch wenn er dann das Gebot erfüllt, ist dies doch eine Sünde, dass er nicht stracks weiter ging. Und nach dem Tode wird seine Strafe Gleiches für Gleiches sein.[1]

Wenn das Gebet das wichtigste Hilfsmittel der Debekut ist, schliesst dies jedoch nicht aus, dass auch das Torastudium und die Predigt eine grosse Bedeutung haben und die Debekut auch hier die Pflicht des Frommen ist. Wenn man jemand mit Furcht und Liebe predigen hört, soll man sich mit dieser Rede verbinden und eins mit dem werden, der verweist.[2] In dieser Weise wird auch das verkündete Wort für ihn eine wirkliche Hilfe im Kampf gegen den bösen Trieb. »Und wenn er studiert, darf er jede Stunde etwas ausruhen, um sich mit Ihm, Er sei gesegnet! — zu vereinen. Obwohl es während des Studiums unmöglich ist sich mit Ihm, Er sei gesegnet! — zu vereinen, darf er trotzdem lernen. Die Tora macht seine Seele klar und ist[3] der Baum des Lebens für einen jeden, der daran festhält. Wer nicht studiert, dessen Debekut wird zu nichts, und er soll bedenken, wie er nicht vereint sein kann, wenn er schläft (so kann er es auch nicht, wenn er nicht die Tora studiert) ... Wenn er studiert und die Wörter ausspricht, braucht er nicht einen anderen Gedanken zu denken als allein an Debekut in dem Schöpfer, Er sei gesegnet! —.»[4] Wer aber nur eitle Worte redet, läuft grosse Gefahr, seine Debekut zu verlieren, auch die, welche er vorher während des Torastudiums erworben hat. Diese Gemeinschaft mit Gott macht auch die Worte der Tora lebendig und verhilft den Frommen zur rechten Erbauung und täglichen Anleitung. Die Ungewissheit, in die ein Mensch bei verschiedenen Gelegenheiten kommen kann, wenn er schwankt, wie er zu handeln hat, soll beseitigt werden durch das Gedächtnis

---

[1] Vgl. Test. S. 23.
[2] Test. S. 3 f.
[3] T. *hū*, L. *hī*.
[4] Test. S. 5.

an das, was er am selben Tage in der Tora gelesen hat. Hiernach muss er seine Handlungsweise prüfen und bestimmen. Aber eine solche Gewissheit und Fähigkeit zur Prüfung erhält nur der, der beständig in der Debekut mit Gott ist.[1]

Da die Debekut das Wesentliche und Innerste im Leben der Frömmigkeit bezeichnet, muss natürlich auch ihre Frucht und Wirkung als etwas Grosses beschrieben werden. Sie bringt einen solchen inneren Reichtum und solches Glück mit sich, dass alles andere klein und unwesentlich wird. Den Gedanken und Urteilen anderer Menschen gegenüber ist der Fromme frei und selbständig. Es soll ihm gleichgültig sein, ob man ihn für einen Unkundigen oder einen in allen Gesetzen sehr Kundigen hält. Und was diese Gleichgültigkeit verursacht ist die ständige Debekut in Gott. Dadurch, dass er von Debekut erfüllt ist, hat er keine Zeit, sich um andere Dinge zu kümmern. So geschieht, weil er immer davon erfüllt ist, sich mit dem, was oben ist, zu vereinen.[2] Hier findet sich eine Verteidigung der geringen Kenntnisse, wenn sie durch umso grössere aktive Innerlichkeit und Hingabe ergänzt werden. Derselbe Bogen der Verheissung über die lebendige einfache Frömmigkeit, und die Spitze die gegen die mechanische Gelehrsamkeit des Rabbinismus gerichtet ist, leuchtet durch das oft angeführte Wort, wo die Seele zum Rabbiner sagt, was sie der Offenbarung höherer Dinge würdig mache, sei nicht ihr vieles Studium des Talmud und der *pōsḳīm,* sondern ihr ständiges Gebet mit grosser Kawwana.[3] Die Debekut begründet also einen Wert vor Gott, der alles übertrifft, was fromme und pflichtgemässe Werke gewinnen können. Hier tritt das persönliche Moment im Ḥasidismus stark hervor und steht im Gegensatz zu den Konsequenzen des kanonischen und talmudischen Judentums. Die Gemeinschaft mit Gott und der oberen Welt hat jedoch auch eine andere Folge. Der Mensch wird so durch das Licht des ’En Sōf und die Geistigkeit und Weisheit der anderen Welt durchdrungen, dass es auch auf seine persönliche Gedankenwelt und Handlungsweise zurückwirkt. Wer eins

---

[1] Vgl. Test. S. 6. Nach talmudischer und ḳabbalistischer Ueberlieferung kann man Anleitung für sein Handeln erlangen, wenn man z. B. ein Kind fragt, was es heute in der Schule gelesen hat, und dann dieses zu seiner Hilfe und Erbauung deutet.

[2] Vgl. Test. S. 3.

[3] Vgl. Test. S. 7. Vgl. auch Keter S. 44.

mit Gott ist, weiss mehr als andere. Fällt ihm ein Gedanke ein, so ist dieser Gedanke auch richtig.[1]

Auch gegen künftiges Unglück *(dīnīm)* ist der gesichert, der seine Seele und sein Denken ganz mit Gott vereint. Sieht ein Mensch, dass etwas Schweres über ihn kommt, »soll er am Morgen mit Debekut studieren».[2] Dadurch wird er mit dem innersten Lichte des 'En Sōf vereint, denn dies wohnt geheimnisvoll in den Buchstaben und dadurch werden alle Gerichte und alles Unglück abgewandt. Dieser Schutz hängt mit der Vorstellung der unablässigen Wechselwirkung zwischen der oberen und unteren Welt zusammen. Nicht nur Gott wirkt auf die Welt des Menschen ein. Der Mensch kann auch eine entsprechende Einwirkung auf die geistige Welt ausüben. Wer mit seinen Gedanken in der geistigen Welt ist, schafft damit eine Uebereinstimmung zwischen dieser und dem körperlichen menschlichen Dasein.[3] Hinzu kommt, dass, wer mit seinen Gedanken zu Gott vordringt, Einsicht und Weisheit darüber gewinnt, dass in Wirklichkeit keine trennenden Mauern zwischen Gott und dem Menschen existieren. Wenn die Einheit zwischen der Seele und Gott erreicht ist, fällt darum alle Abhängigkeit von dem Irdischen und alle Furcht davor, aber auch alles Vertrauen darauf fort. Die Freiheit und Harmonie ist gewonnen. Dies wird durch das Gleichnis von dem des Blendwerks kundigen Könige veranschaulicht, der durch seine Kunst einen Scheinpalast mit Mauern und Toren zu Stande bringt. In jedem Tor liess er Schätze ausstreuen, um die Besucher anzulocken. Jeder, der zu einem der Tore kam, nahm von dem Gelde, das er fand, aber gelangte nie bis zum König selbst, der von den vielen Mauern verborgen war. Erst als der geliebte Sohn des Königs kam, verachtete er alle Lockungen und strengte sich sehr an, durch die Mauern zu seinem Vater zu gelangen. Vereint mit ihm erkannte er, dass alles, was ihm Versuchung und Mühe bereitet hatte, eitel Blendwerk war. Das einzige Bestehende und Wirkliche war der König und der Sohn selber. Vor der rechten Einsicht vor Gott fallen alle Hüllen und trennenden Mauern, und die vollkommene Einheit wird erlangt.[4]

---

[1] Vgl. Keter S. 44.
[2] Vgl. Keter S. 36.
[3] Vgl. oben S. 132 u. 190.
[4] Vgl. Keter S. 13.

KAP. XII.

hiṯlahᵃḇûṯ.

Zweifellos vertritt der Ḥasidismus die radikale religiöse Introversion.[1] Historisch und psychologisch ist die Ekstase das letzte Wort, die letzte Stufe in dieser Richtung. Sie kann und darf nicht mit der Intention identifiziert werden, so gefühlsgesättigt diese Kawwana auch ist, oder mit dem Festklammern der Hingabe am Göttlichen, so bestimmt dies in der Debekut des Ḥasidismus auch ist. Die Ekstase kann niemals ein fixiertes Ziel werden oder eine gestellte Aufgabe in der religiösen Verkündigung, wie *'ahᵃḇā, kawwānā* und *deḇēḳûṯ*. Sie ist eine schwindelerregende Gabe, ein seliger Zustand, den vielleicht der fromme Mystiker zu beschrieben versucht, aber keineswegs in seine Dogmatik einordnen kann. Deshalb ist auch die Ekstase bei der bʿešṭschen Richtung relativ schwer zugänglich. Die vorhandenen literarischen Belege fliessen oft mit der Beschreibung anderer psychischen Vorgänge zusammen, welche die Ekstase eher vorbereiten als enthalten. Und doch genügen diese Belege vollkommen, um festzustellen, welchen Platz die Ekstase im bʿešṭschen Ḥasidismus einnimmt, wenn man diese dokumentierten Ausdrücke mit historischen Notizen aus der Entstehungszeit der Bewegung vergleicht und mit den charakteristischen Formen des religiösen Lebens bei den Ḥasidim unserer Tage.

Die üblichsten Bezeichnungen für diese Ekstase sind da, wo einzelne Ausdrücke statt einer ausführlichen Beschreibung gebraucht werden, *hiṯlahᵃḇûṯ*, das Aufflammen, *hiṯḳaššerûṯ*, das heilige Zusammenfügen und *hiṯbōḏeḏûṯ*, das Gottesversenken in Einsamkeit. Die erstgenannte Bezeichnung wird am häufigsten verwandt und ist in diesem Zusammenhang für den ekstatischen

[1] Vgl. Tor Andrae: Mystikens psykologi. Kap. I.

Zustand der klarste Ausdruck. Zwar bedeutet *hitlahabūt* keineswegs selbst das ekstatische Erlöschen. Sie kann im Gegenteil mit einem intellektuellen Bewusstseinsakt verbunden sein; aber sie erstrebt die Gefühlsintensität und das psychische Bild, das der Ekstase am nächsten kommt.

»Zuweilen kann einer das Gebet in sehr grosser Eile aussprechen, weil die Liebe des Namens in seinem Herzen so stark brennt, und die Worte von selbst aus seinem Mund ausgehen.»[1] Dieses innere Feuer braucht man nicht krampfhaft festzuhalten oder durch Gedankenanstrengung zu fixieren. Ist der Fromme Gott so nahe gekommen, dann ist er nur noch ein automatisches Werkzeug für sein eigenes inneres Feuer. Die Seele beherrscht und bezwingt den Körper, und nicht umgekehrt. Dieser Zustand ist auch das höchste Ziel, das der fromme Ḥasid erreichen kann. Darüber hinaus vermögen nicht einmal seine Wünsche einen neuen Horizont zu setzen. »Es gibt eine Liebe, die es nicht aushalten kann in diesem Körper. Sie möchte ihn sprengen und den Faden zerreissen. Das Herz ist zu eng für eine solche Liebe.»[2] Es erfordert Vorbereitung, Sammlung und Vollkommenheit, *hitlahabūt* zu erreichen. Wer sie aber besitzt, ist auch in eine *madrēgat gadlūt* eingegangen, die die rechte Sphäre des mystischen Gottesverkehrs ist. »Was ist *ḳatnūt*, und was ist *gadlūt?* »Wenn z. B. ein Mensch sich hinsetzt, um Tora zu studieren, aber unvorbereitet ist, dann ist er in *ḳatnūt*. Denn sein Verstand ist nicht vollkommen. Wenn er dagegen mit Vorbereitung und mit *hitlahabūt* studiert, ist er im Grade der *gadlūt*.»[3]

Der Sinn der *hitlahabūt* des Ḥasidismus und der Wert, der ihr beigemessen wird, ist nicht schwer zu finden. Er liegt ganz mit dem in einer Linie, was wir oben von seiner Lehrauffassung und seiner Gottesvorstellung erfahren haben. Die letzte Realisierung der Erlösung besteht in der Vereinigung von allem mit seiner obersten Wurzel, mit Gott selbst. Auch das Körperliche in der Sinnenwelt kann und muss vom Licht der wahren und göttlichen Wirklichkeit durchleuchtet werden. Es soll vergeistigt werden, bis alles Geist wird, wie es der Mystiker in seiner improduktiven

---

[1] Test. S. 6.

[2] Tora Or. S. 53, zitiert nach P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 67.

[3] Test. S. 27.

Innenschau in vager Intuition erträumen kann. Dann ist die Šekina aus ihrem Exil befreit. Denn das, was sie band, ist selbst des Lichtes der Šekina teilhalftig geworden. — Ganz besonders soll der Mensch mit allem, was zu seinem Körper gehört und allen seinen Funktionen in eine höhere und einheitlichere Daseinsform versetzt werden. Sein Denken, Fühlen und Tun soll von dem scheinbar Selbstständigen und Zersplitterten befreit werden, d. h. hier dem körperlich Motivierten, und dafür mit der Empfindung der göttlichen Vollkommenheit und ungestörten Einheit verbunden werden. Das grösste Hindernis für diese Harmonie empfindet der Mensch in sich selbst in seiner zwiespältigen Neigung und Sehnsucht. Der böse Trieb ist daher der radikale Feind der Einheit. Er wird nicht nur als Widerspenstigkeit gegen das Göttliche, als eine Störung der Harmonie aufgefasst, sondern als im Körperlichen und Sinnlichen verwurzelt. Darum wird der Begriff des bösen Triebes — wo er nicht geradezu personifiziert wird — dahin erweitert, dass er das Körperliche auch ausserhalb des Menschen umfasst.

In der Ekstase wird vor allem das Gefühl des inneren Dualismus in ethischem Sinne aufgehoben. Aber sie hat auch eine Empfindung der Freiheit vom Körper und von der Körperlichkeit zur Folge. In ihrer radikalen Innenschau verneint sie ferner unbedingt die umgebende Welt überhaupt. Kein psychischer Zustand gibt solche Möglichkeit wie die Ekstase, Zeitlichkeit und Räumlichkeit als unwesentlich zu empfinden. Darum ist das höchste Ziel der Erlösung in die *hiṯlahaᵃḇûṯ* verlegt. Dann gehen der Mensch und die Welt, die Bande der Šekina und die Šekina selbst im Lichte des ’En Sōf auf. Der böse Trieb erlöscht beim Versenken der Seele in Gott, ob nun dies Versenken durch »*daj*«-Tanz, *leḥajjîm*-Trinken oder durch die stumme Kontemplation der Nacht geschieht. In der Ekstase ist der Ḥasid jenseits von allen Unterschieden von Leben und Tod, denn er ist mitten im ewigen Leben. Darum ist es auch überaus wichtig, nach der Ekstase zu streben. Wenn für den entarteten Rabbinismus das Studium der Tora eo ipso eine grosse Wirkung im Himmel zur Folge haben kann, so ist nach Bʿešṭ die alles entscheidende Hauptsache, dass der Mensch den Funken besitzt, der die *hiṯlahaᵃḇûṯ* anzündet.[1]

Die Ekstase kann eine solche Form des Aussersichseins anneh-

[1] Keter S. 62.

men, dass der Ḥasid selbst zurückschreckt. Buber erzählt von einem Ṣaddiḳ, der bei der Ekstase nach seiner Uhr sehen musste, um sich in dieser Welt halten zu können, und von einem anderen, der eine Brille aufsetzen musste, um sein inneres Schauen zu zwingen. Sonst sähe er die verschiedenen Dinge der körperlichen Welt als eine Einheit.[1]

Die Empfindung während der Ekstase wird wie ein immer höheres Aufsteigen beschrieben durch die eine Welt oder Daseinsform nach der anderen, bis man ganz mit Gott vereint ist, und selbst zu existieren aufhört. Das Göttliche in der höchsten Welt kann sich auch herabsenken, um der sehnenden Menschenseele zu begegnen.[2] Diese Empfindungen werden am häufigsten mit bekannten ḳabbalistischen Bezeichnungen ausgedrückt und locken die Reflexion, eine theoretische Erklärung zu suchen. Was von dieser Spekulation besonders beachtet wird, ist die Rhythmik des ekstatischen Gefühlslebens, das zwischen Hohenlage und Tiefenlage schwankt. »Die Wesen liefen hin und zurück»,[3] das ist der Ausgangspunkt für die Deutungen. Dies besagt, dass sich der Mensch danach sehnt, mit seiner wirklichen Wurzel, mit dem Göttlichen, vereint zu werden, aber nur zeitweise gelingt es ihm, eine solche Befreiung vom Körperlichen zu erleben, ehe er wieder in die unnütze Wirklichkeit der Alltagsbeschäftigung zurücksinkt. Er muss sich jedoch in dieses Schwanken hineinfinden und möglichst grossen religiösen Gebrauch davon machen. Anfangs soll er sich mit dem Schöpfer auf einer niederen Ebene vereinen, wie sich das gebührt. Später kann er emporsteigen. Mehrere Male am Tage muss er wieder herabsteigen, um sich etwas von seinen Ge-

---

[1] M. Buber: Legender. S. 31. Das Beispiel darf nur mit Vorsicht benutzt werden. Der Wert liegt nicht in der tatsächlichen Geschichtlichkeit — wo der Sinn der Juden für Effekt hineinspielen kann — sondern gerade im Legendarischen, dass derartiges zur Erbauung erzählt wird. Daraus geht nämlich am besten hervor, dass es als ein treffender Beweis für die Intensität des ekstatischen Gefühls aufgefasst wird. Das Betrachten der Uhr kann auch dazu dienen, die Ekstase zu wecken. Ein Ḥasid stand einen ganzen Tag lang vor Warschau mit der Uhr in der Hand auf dem Dorfwege, in geduldiger und immer glühenderer Erwartung auf den Messias, bis er eine innere Begegnung mit Gott in ekstatischer Form erreichte.

[2] Keter S. 63.

[3] *ha-ḥajjōt rāṣō wāšōḇ*, Hez. 1:14, vielleicht von den Ḥasidim auch gelesen: *ha-ḥajjūṯ*. Vgl. Keter S. 27 u. a.

danken zu erholen. Und es geschieht oft, dass er nur in *ḳaṭnūṯ* dienen und nicht in die obere Welt aufsteigen kann. »Zuweilen kann sich [der Mensch] mit dem, was oben ist, vereinen, auch wenn er nicht betet, [nämlich so,] dass er in seinem Gedanken denken soll, dass er höher als das Himmelsgewölbe ist. Später soll er sich stärken, dass er hinaufsteigen [kann]. [Wenn] der Mensch zuweilen nicht einmal während des Gebets hinaufsteigen kann, dient er auf einer niedrigeren Ebene [1] mit Furcht und Liebe.[2] Und damit er auf einer niederen Ebene mit Furcht und Liebe betet (redet) und sich so mit dem Schöpfer, dem Gesegneten, vereint, soll ihm erlaubt sein hinaufzusteigen, höher als alle Himmel, Throne, Räder [3] und Seraphim. Und er betet (redet) dort in jener Welt.»[4]

Der Mensch soll daran denken, dass die Herrlichkeit des Schöpfers die ganze Erde erfüllt. Und seine Šekina ist immer bei ihm. »Er (Gott) ist der Dünnste der Dünnen. Und er ist der Herr über alle Werke der Welt, und er kann alles tun, was ich will, und deshalb ist es nicht gut, sich auf etwas anderes zu verlassen als auf ihn [allein], den Gesegneten.»

»Zuweilen kann [der Mensch] unterscheiden, dass es noch mehr runde Himmel gibt und er selbst auf dem kleinen Punkt der Erde steht, und die ganze Welt ist wie nichts gegen den Schöpfer, den Gesegneten, der ʼEn Sōf ist. Er machte das *ṣimṣūm* und bereitete selbst einen Raum, um in diesem Ort die Welten zu schaffen.

Wenn er dagegen in *gaḏlūṯ* dient, hält er sich mit grosser Kraft fest, und steigt mit seinem Gedanken auf, und zerteilt alle Himmel auf einmal. *Und steigt empor höher als Engel, Räder, Seraphim und Throne. Und dies ist ein vollkommenes Dienen.*»[5]

Die Möglichkeit, die Einheit der Ekstase zu erreichen, beruht auf diesem in allen Dingen wohnenden Trieb, mit dem Göttlichen vereint zu werden, einem Trieb, welcher schon im Gottesbegriff oder in der Gottesvorstellung einbegriffen ist. Seit die Seele daher einmal von ihrem heiligen Orte getrennt ist, muss sie immer von Sehnsucht dorthin zurück entzündet werden, sagt Bʿešṭ

---

[1] *leˢmaṭṭā*, wörtl.: unten.

[2] *biḏeḥīlū ūreḥīmā*, wörtl.: mit Ehrfurcht und Liebe, aber ḥasidisch auch: mit Ernst.

[3] Vgl. Hesekiel Kap. 1.

[4] Test. S. 29.

[5] Test. S. 30.

nach Keter über den Ausdruck, dass das Leben »hin und zurück geht».[1] Dagegen wird der Sinn von *katnūt* und der alltäglichen Beschäftigung in verschiedener Weise erklärt, obwohl man immer in den verschiedenen Deutungen danach strebt, einen tröstenden religiösen Stützpunkt auch für diese zu finden. — Zuweilen spielt das Körperliche und Alltägliche dieselbe Rolle wie die Brille und die Uhr. Sie sollen die Seele hindern, ständig vor der Sinnenwelt und ihren Sorgen zu fliehen. »Damit die Seele nicht zu existieren aufhört [um ihrer grossen Sehnsucht willen], wurde sie von einem Körper umgeben, auf dass sie auch körperliche Dinge wie Essen, Trinken, alltägliche Beschäftigung u. dergl. ausführen kann.»[2] Dies geschieht, damit sie nicht ständig vom Gottesdienst in Anspruch genommen wird. Und als weitere Erklärung wird hinzugefügt, dass sie die Höhenlage ihres Gefühls nicht als eine schwindelnde Höhe empfinden könnte, wenn sie nicht durch kühlere Stunden unterbrochen würde. Darum ist der Mensch im Dienen Gottes aufsteigend und niedersteigend. Dies geschieht, damit er Freude haben soll, was die Hauptsache im Gottesdienst ist. Denn eine ununterbrochene Freude wird etwas Natürliches und ist keine Freude mehr.

Zuweilen wird aber der Zusammenhang auch nüchtern und praktisch aufgefasst. Essen und Trinken geben Kraft zu geistiger wie auch zu körperlicher Anstrengung, während die Ekstase Kraft aus Seele und Körper saugt. Darum haben Essen und Trinken einen direkt religiösen Wert als Ruhepunkt auf der Himmelfahrt der Seele und um die Möglichkeit zu noch grösseren Anstrengungen zu geben. Im Kommentar zu dem Worte in Hesekiel 1, 14 »die Wesen liefen hin und her», wird dieser Gedanke so erklärt. »Wenn der Mensch beim Essen und Trinken und bei alltäglicher Beschäftigung verhindert wird, Tora zu studieren und Gott zu dienen, ruht die Seele von ihrer *hitlahabūt* aus und stärkt sich [gleichzeitig], um zu noch grösserer Debekut zurückzukehren.»[3]

Die hier angeführten Textstellen zeigen deutlich genug den apophatischen Charakter der ḥasidischen Mystik, die ihren Höhe-

---

[1] Vgl. Keter S. 27.
[2] Keter S. 27.
[3] Keter S. 10.

punkt in der Ekstase hat. Der ekstatische Zustand selbst hat jedoch verschiedene Formen oder Grade der Auslöschung des Selbstbewusstseins. Oft hat er den Charakter von traumähnlichen Besuchen in anderen Welten oder anderen Orten auf der Erde, während der Ekstatiker selbst seines Ichs bewusst ist und später wiedergeben kann, was er gesehen oder gehört hat, als er von seinem Körper getrennt war. Es gehört zu der liebsten Beschäftigung der Ḥasidim, einander mit Erzählungen zu erbauen, wie dieser oder jener Ṣaddiḳ in wunderbarer Weise geheime Weisheit erworben hat, indem er sich von seinem Körper befreite, und an einem fernen Orte Aufklärungen erhielt oder Befehle gab oder sich in der oberen Welt mit einer himmlischen Autorität unterhielt und dann auf die Erde und zum Jüngerkreis zurückkehrte, um einen Widerspenstigen und Zweifelnden mit Furcht und Zittern über das erfahrene Wissen zu erfüllen. Eine Variation dieses Legendentyps gibt wieder, wie einer von Bʿešṭ's Gegnern im Traumzustand Bʿešṭ in den höheren Welten damit beschäftigt sah, *tōsāfōṯ* auszulegen. Er war sich auch völlig des Inhalts bewusst, den die himmlische Exegese dieses Traumes hatte. Als der Mann dann zu Bʿešṭ zurückkehrte, wurde er kurz gefragt, ob er genau überdacht habe, was Bʿešṭ zuletzt über die strittige Sache gesagt habe. Hiermit war das gemeint, was Bʿešṭ den Mann im Traume hatte erleben lassen.[1] Hier ist zwar keine der Parteien in direkter Ekstase. Aber die Legende gründet sich auf das Bild der Wirklichkeit, das den ekstatischen Erlebnissen zugeschrieben wird. Die doppelte Legendenbildung ist im übrigen nicht ungewöhnlich. Einerseits wird ein Ereignis geschildert, wo der Ṣaddiḳ in wachem Fernschauen oder in kontemplativer Fernempfindung sein für andere verborgenes Wissen erwirbt. Anderseits wird geschildert, wie der Ṣaddiḳ wie tot lag, während seine Seele zu gelegentlichen Besuchen in andere Welten hinauffuhr. Gewöhnlich ist der Unterschied der Legendentypen, dass ein Aufenthalt in den oberen Welten und in der Halle des Messias ein gleichzeitiges Erlöschen der körperlichen Funktionen erfordert, während Fernschauen oder dergl. in wachem Zustand oder Trance vor sich gehen kann.

Auch wenn die Seele während der Ekstase die oberen Welten besucht, kann jedoch das Bewusstsein beibehalten werden als

[1] Vgl. Keter S. 92.

Empfindung von der Abstufung des Gefühls und als Gewissheit der persönlichen Existenz. Das Zeugnis des Ekstatikers über die Auslöschung des Ichs ist ja ausserdem immer als ein ungeformter und kramphafter Versuch aufzufassen, nicht das, was wirklich gesagt wird, sondern das, was er nicht anders aussprechen kann, wiederzugeben.

»Man muss seine ganze Kraft in die Worte legen und so von Buchstabe zu Buchstabe gehen, bis man das Körperliche vergisst. Man soll daran denken, dass die Buchstaben zusammengefügt und mit einander vereint sind, was eine grosse Freude ist. Und wenn dies im Körperlichen eine so grosse Freude ist, wie gross ist sie dann erst im Geistigen. Dies geht in der Welt *j^e^ṣīrā* vor sich, danach kommt er zu den Buchstaben des Gedankens. Er soll nicht hören was er redet. Dies bedeutet, dass er in die Welt *b^e^rī'ā* kommt. Danach kommt er zu der Eigenschaft »*'ēn*» (אין), denn alle seine körperlichen Kräfte wurden bei ihm zu nichts gemacht. Dieses wird die Welt *'^a^ṣīlūṯ*, Eigenschaft der Weisheit, genannt.»[1]

Diese Beschreibung spiegelt nicht nur das Abgestufte in den Gefühlsübungen des Ḥasid wieder, sondern auch die charakteristische Fähigkeit, solche Gefühls- und Vorstellungskomplexe so an die Buchstaben und Worte zu knüpfen, dass diese ein Anreiz für die Ekstase werden. Die Wanderung in den verschiedenen ḳabbalistischen Welten braucht jedoch nicht immer an die sichtbaren Typen und Worte gebunden zu sein. Auch während des Gebets kann derselbe Vorgang stattfinden. »Zu Anfang des Gebets muss sich [der Mensch] in seinen Gedanken in der Welt *'^a^śijjā* fühlen. Darauf soll er die Empfindung haben, in der Welt *j^e^ṣīrā* zu sein, der Welt der Engel und Räder. Darauf soll er sich in der Welt *b^e^rī'ā* fühlen, bis er in seinem Gedanken empfindet, dass er in seinen Gedanken sehr hoch fliegt, bis zu der Welt *'^a^ṣīlūṯ*. Wie ein Mensch von Zimmer zu Zimmer geht, so soll er mit seinem Gedanken in den oberen Welten wandern. Er muss vorsichtig sein, dass er nicht von seinem Gedanken herabfällt, der sehr hoch in den oberen Welten ist, sondern er muss sich mit aller Kraft festhalten, um dort oben in dem sehr hohen Gedanke in den oberen Welten zu bleiben. Er muss sich gleichsam in Zaum und Zügel halten,

---

[1] Keter S. 95 f.

gleich wie ein Gelübde tun, nicht niederzusteigen. Wenn er so um der Debekut willen tut, auch wenn er nicht betet, muss er darauf achten, dass sich kein Mensch in demselben Hause befindet, *weil ihn sogar das Zwitschern der Vögel [daran] hindern könnte.* Ebenso kann auch der blosse Gedanke eines anderen ihm ein Hindernis werden.»[1]

Das bisher Angeführte beabsichtigte, den inneren Charakter des ekstatischen Erlebnisses zu zeigen. Was die äussere Form betrifft, so gibt es wechselnde Aussagen und Gebräuche. Bald hat es die Form des bachantischen Taumels, bald die der kontemplativen Ruhe. Das erste ist das Uebliche in der Praxis, aber keineswegs in der Verkündigung. Dort wird mit Ernst Stille und Schweigen als der würdigste und zweckmässigste Rahmen für den Gottesverkehr verordnet. In Hindeutung auf das Sprichwort, dass viel Reden Sünde bringt, *(ḥeṭ')*, erklärt das Testament, dass das Wort *ḥeṭ'* Mangel bedeutet, und dass das Reden mit anderen Menschen also einen Verlust oder eine Verminderung der Fähigkeit, in Gott aufzugehen nach sich zieht. »Auch wenn ein Mensch mit [anderen] Menschen in der Weisheit der Tora redet, ist doch das Schweigen unendlich viel besser, denn im Schweigen kann er mehr an seine Grösse, des Gesegneten, denken und sich mehr verbinden als er sich durch die Rede verbinden kann.»[2] Das Schweigen dient auch in besonderer Weise der visionären Offenbarung. »Zuweilen liegt [der Mensch] auf dem Bette, und es hat für andere Menschen den Anschein, als ob er schliefe. Aber er ist zur selben Stunde einsam in den Schöpfer, den Gesegneten, versenkt. Es ist ein hoher Grad, wenn er immer den Schöpfer, den Gesegneten, mit dem Auge seines Verstandes sieht, wie man einen anderen Menschen schaut. Der Mensch soll auch bedenken, dass der Schöpfer, der Gesegnete, ihn ebenso sieht, wie ihn ein anderer Mensch erschaut.»[3]

Sowohl der visionäre als auch der auditive Typ der Ekstase sind im Ḥasidismus vertreten.[4] Mann kann zwar in Zweifel

---

[1] Keter S. 48.
[2] Test. S. 29.
[3] Test. S. 29.
[4] Die hier übernommenen Unterscheidungen sind von Tor Andrae: Mystikens psykologi, geprägt und in die Literatur eingeführt.

ziehen, ob zu den ekstatischen Empfindungen solche Visionen zu rechnen sind, wie wenn ein Ḥasid plötzlich den Meister von einem Feuerschein umstrahlt sieht oder seine Heiligkeit durch ein brennendes Antlitz entschleiert sieht. Aber einerseits vereinigt die Legende oft eine solche Schilderung mit der Vorstellung, dass der lichtumstrahlte zur selben Stunde vertraulich in den höheren Welten verkehrt und gleichsam dabei von menschlichen Augen ertappt wurde, andrerseits wird psychologisch eine gespannte Erwartung und langsame Vorbereitung bei dem vorausgesetzt, der die Offenbarung schaut. Hier allzu haarfein die Grenze zwischen Vision und Ekstase zu ziehen, ist für die ḥasidische Frömmigkeitsform eine wertlose Unterscheidung. Die höchste Form der Ekstase wird immer als ein Schauen des Lichtes des 'En Sōf aufgefasst. Aber fast jede Legende enthält etwas von ekstatischer Lichtempfindung. Bᶜešṭ's Selbstoffenbarung ging in ähnlicher Weise vor sich. Seine vorzüglichsten Jünger werden durch Visionen überzeugt. R. Beer sieht, während Bᶜešṭ einen ḳabbalistischen Satz deutet, wie das Haus von einem roten Licht und Feuerflammen erleuchtet ist, und wie ein Engel durch den Raum schwebt. R. Löw Jizchok Berdicziewer erzählt, dass er beim Abendgebet des Neujahrsfestes das Haupt des Meisters von einem Licht umstrahlt sah, das einem schimmernden Regenbogen glich. R. Löw fiel bei diesem Anblick in Ohnmacht. Erst als der Meister sein Antlitz zur Wand kehrte, verschwand das Licht.[1] Zuweilen kann der Ḥasid die Šekina in Menschengestalt sehen, »in der Gestalt eines Weibes, das über den Gatten seiner Jugend weint und klagt.»[2]

Ebenso geben die Legenden und erbaulichen Gleichnisschilderungen zahlreiche Belege für die auditive Form. In der Ekstase spricht der Ṣaddiḳ mit Elias oder mit dem Messias, und erfährt die rechte Erklärung schwer zu deutender Torastellen oder erlangt andere Erkenntnis durch dieselbe geheimnisvolle und ausserordentliche Offenbarung.

Von grossem Interesse — auch für den religionsgeschichtlichen Vergleich — ist bei der Ekstase des Ḥasidismus die Frage nach den Mitteln, die gebraucht und anbefohlen werden, um den ekstati-

[1] Vgl. S. Horodezky: Religiöse Strömungen. S. 71, 77.
[2] Vgl. M. Buber: Legender. S. 33.

schen Zustand zu erreichen. Das Wichtigste ist das Gebet. Dies ist der vergeistigtste und persönlichste Weg, die ekstatische Seelenlage zu erreichen. Alle Grade der mystischen Gottesgemeinschaft werden in erster Linie mit dem Gebet verknüpft. Das Beten setzt ein Entflammen der Seele voraus und hat es zur Folge. Indessen wird auch das Gebet selbst verschieden aufgefasst, bald als ein fast mechanischer Akt, d. h. als etwas, was von selbst durch Buchstaben und Worte Einwirkung auf die obere Welt ausübt, bald als ein persönlicherer Verkehr mit dem göttlichen Wesen.[1] Hieraus ergibt sich auch, dass die *hiṯlahaḇûṯ*, die dem Gebet folgen soll, verschieden grob und mechanisch bestimmt wird. Die Bestimmungen des Gebets als eines unabweisbaren Weges, die Einheit mit Gott zu erreichen, gehören zu der eigentlichen ḥasidischen Verkündigung.

Hierzu kommen jedoch die manigfachen praktischen Gebräuche, die zum selben Zweck benutzt werden, die aber nie oder sehr selten in der Verkündigung selbst behandelt werden, sondern nur als Sitten überliefert sind. Hierher gehören verschiedene Arten von Körperbewegungen als Anreizmittel der Ekstase. Die Schilderungen, die wir hierüber von zeitgenössischen Augenzeugen haben, stimmen so völlig mit dem überein, was man noch unter den heutigen Ḥasidim findet, dass kein Zweifel über die Ursprünglichkeit der heutigen Sitten zu bestehen braucht. Salomon Maimon erzählt in seiner Lebensgeschichte: »Ihr Gottesdienst bestand also in einer Art spekulativer Andacht, wozu sie keine besondere Zeit oder Formel für notwendig hielten, sondern einem jeden überliessen, sie nach dem Grade seiner Erkenntnis zu bestimmen; doch wählten sie dazu hauptsächlich die zum öffentlichen Gottesdienst bestimmten Stunden. In ihrem öffentlichen Gottesdienste beflissen sie sich hauptsächlich der vorerwähnten Entkörperung, d. h. sie vertieften sich so sehr in die Vorstellung der göttlichen Vollkommenheit, dass sie dadurch die Vorstellung aller andern Dinge, und sogar ihres eigenen Körpers verloren, so dass der Körper ihrem Vorgeben nach zu dieser Zeit ganz gefühllos sein musste. Da es aber mit einer solchen Abstraktion sehr schwer hielt, so bemühten sie sich, durch allerhand *mechanische Operationen* (Bewegungen und Schreien) sich in diesen Zustand, wenn sie durch

---

[1] Vgl. Test. S. 24.

andere Vorstellungen aus demselben herausgekommen waren, wieder zu versetzen, und sich darin, während der ganzen Andachtszeit, ununterbrochen zu erhalten. Es war lustig anzusehen, wie sie oft ihr Beten durch allerhand seltsame Töne und possierliche Bewegungen (die als Drohungen und Scheltworte gegen ihren Gegner, den leidigen Satan, der ihre Andacht zu stören sich bemühe, anzusehen waren) unterbrachen, und wie sie sich dadurch so abarbeiteten, dass sie gemeiniglich bei Endigung des Betens ganz ohnmächtig niederfielen.»[1]

Maimon, der von seinem Standpunkt der abendländischen Aufklärung aus kritisch gegen die Umgebung seiner Jugend- und Kindheitserinnerungen eingestellt ist, findet diese Gebetsart vor allem lächerlich, wie er auch sonst in seiner Lebensgeschichte versichert, dass echt jüdische Riten die Knaben, die daran teilnahmen oder Zeuge davon waren, zum Lachen reizten. Indessen ist wohl eine gewisse rhythmische Körperbewegung ein allgemein jüdisches Merkmal auch ausserhalb der Ḥasidimkreise, sobald es sich um Andachtsübung handelt. Unter den Ḥasidim wird mit Vorliebe beim Studium eine wiegende, schwingende Körperbiegung hin und zurück vorgenommen auch im *jᵉšîḇā* vom eigenen melodischen Rhythmus des Lesens begleitet. Gesteigert und teilweise von anderer Art ist jedoch die Körperrhythmik, die beim Gebet in Frage kommt. Oft wird dieses stehend verrichtet, indem man sich wiegend von der Ferse bis zu den Fusspitzen bewegt und den Oberkörper schwingt und sich tief verneigt, umso tiefer, je frommer der Ḥasid ist. Allmählich reisst ihn die *hiṯlahaḇûṯ* mit sich. Er kann nicht mehr still stehen. Mit trippelnden und schliesslich laufenden Schritten erhebt er die Stimme zu eintönigem Schreien, als sollte die Seele der Bewegung und der Tonskala folgen und sich immer höher und freier emporschwingen.

Diese Körperbewegungen können zuweilen unter dem Druck der Ekstase krampfhaft unmotiviert werden, und, wie es bei Ḥasidim getan wird, mit einem Fechten des Oberkörpers und der Arme eines Bedrängten verglichen werden. Bᶜešṭ sagte: »Wie ein Mensch, der im Begriff ist, in einem Flusse zu ertrinken, im Wasser wie Bewegungen macht, um sich aus dem ihn umgebenden Wasser zu retten, und die Zuschauer sicherlich nicht über ihn und seine

[1] Sal. Maimon: Lebensgeschichte. S. 195 f.

Bewegung spotten werden, ebenso [verhält es sich], wenn jemand betet und dabei Bewegungen macht. Man darf nicht über ihn spotten, denn er rettet sich aus dem unreinen Wasser,[1] nämlich den Ḳelifot und den fremden Gedanken, die kommen, um seine Gedanken bei seinem Gebet zu hindern.»[2]

Zuweilen in Verbindung mit dem Beten aber ebenso oft unabhängig vom Gebet wird der Tanz als Anreiz zur Ekstase benutzt. Doch führt das Tanzen, wie es von den Ḥasidim geübt wird, nicht zur höchsten Form des ekstatischen Erlöschens und will dies auch kaum tun. Der Tanz soll jedoch dazu dienen, einerseits das höchste Mass von Freude zu entzünden, andrerseits das alltägliche Dasein radikal auszuschalten. Ṣeitlin erklärt, dass das Händeklatschen und der Tanz dazu da sind, die bösen Mächte zu verscheuchen.[3]

Die Ḥasidim tanzen nie allein, nur zusammen miteinander. Nur die Männer tanzen. Nur einige Male kann es geschehen, dass ein ḥasidischer Ehemann, von Frömmigkeit (und Wodka) angeregt, einen Tanz mit seiner Frau in seinem Hause aufführt. Sonst sind die Frauen von dieser Andachtsform ganz ausgeschlossen. Die nicht frommen Frauen, die zuweilen bis zum Morgengrauen auf ihre heimkehrenden Männer warten müssen, wenn sie an frommen Versammlungen teilgenommen haben, pflegen verächtlich miteinander über ihre Männer zu reden, die so fromm geworden seien, dass sie nur »*daj-daj*» tanzen.[4]

Derartiges Tanzen kommt bei verschiedenen Gelegenheiten vor. Aber an Festtagen ist es ständige Tradition. Wenn der Ṣaddiḳ im *bēṯ-ham-miḏrāš* Tisch hält,[5] ist der Tanz Regel. Aber auch sonst kommt er bei feierlichen Gelegenheiten vor, sowohl im *bēṯ-ham-miḏrāš* als auch in Privathäusern. Zuerst wird die kommunistisch mitgebrachte Mahlzeit eingenommen oder nach dem Tanze. Danach fassen sich die Anwesenden an den Händen, und tanzen im Kreise um den Tisch, oder, wenn der Tisch weggeschoben ist, mitten im Raum ringsum das Pult. Wer sich dem entzieht, wird mit

---

[1] *majim haz-zeḏōnīm*, wörtl.: das Wasser der Frevler.

[2] Keter S. 47 f.

[3] H. Ṣeitlin: *ḥasīḏūṯ*. S. 50.

[4] »Daj» heisst gib (jiddisch). Der Ausdruck »Daj»-Tanz kommt von dem beim Tanz oft wiederholten Ausruf: Daj Daj!

[5] Siehe unten Kap. XIX.

Gewalt hineingerissen. Alle Augen strahlen vor Freude, und man singt wortlose oder sinnlose Strophen nach schneller Melodie. Beim Tanzen lässt man zuweilen die Hand des Gefährten los, und feuert den Takt und die Freude durch Händeklatschen an. Ist der Ṣaddiḳ anwesend, so steht er oft nach dem ersten Ringtanz daneben und führt ihn mit taktfestem Händeklatschen an. Für einen Beobachter erinnert das Ganze an ein Kinderfest, in das absichtlich scherzhafte Effekte hineingelegt sind. Von fern auf der Strasse macht es mit seinem Lärm und Ausrufen den Eindruck einer schwedischen Weihnachtsbaumplünderung. Um die Freude zu vermehren, kann sich auch ein Ḥasid in einen Deutschen verkleiden, wobei alle lachen und den Tanz noch eifriger kreisen lassen. Für die Teilnehmer hat jedoch die Freude auch in profanen Ausdrücken und Formen einen direkt religiösen Inhalt und religiöse Motivierung. An einigen Orten tanzen die Ḥasidim nur an Festtagen. Anderswo hält man dagegen den Tanz für ebenso wichtig wie »*dawwinen*», d. h. das Gebet. Darum tanzt man dort viel öfter.»[1] In Privathäusern tanzt man mitten im Zimmer rund einen Tisch. Die Eifrigsten können auf dem Tisch tanzen. Der Tanz dauert 5—6 Stunden bis zur Mitternacht. Man tanzt immer mit dem pelzverbrämten Straimel auf, der die untrennbare Kopfbedeckung der Ḥasidim ist.[2]

Beim Tanz, der meist durch gesummte Melodien begleitet wird, kann sich plötzlich die Ekstase einstellen. Der Tanzende wendet sein Antlitz nach oben und ruft seine Gebetworte aus, oder die Tanzenden singen im Chor[3]:

Tate sysser, helf!
Tate sysser, daj!
Tate hartziger!

Worauf alle im Takt singen: *daj, daj, daj, — daj, daj, daj!*[4]

---

[1] So z. B. im Kreise, der zu Rab. Jeraḥmiel Mose von Kozšeniš gehört. Die Beispiele des Tanzes sind den heutigen Sitten entnommen, weil sie in älteren Urkunden nicht beschrieben, aber mit grösster Wahrscheinlichkeit ursprünglich sind.

[2] Im Hause trägt der Ḥasid sonst die übliche schwarze Mütze, Jappolken. Diese wird unter der anderen Kopfbedeckung ausser dem Hause getragen. Sie darf nie abgelegt werden, nicht einmal in der Nacht.

[3] Nach meiner Aufzeichnung.

[4] Auch das Gebet ohne Verbindung mit Tanz kann ähnliche Form annehmen. Im Allgemeinen sind unter heutigen Ḥasidim freie Gebete nicht

Bei diesen Zusammenkünften und Tänzen sind alle Brüder und nennen einander Du.

Besonders feierlich ist die sogenannte Torafreude, *śimḥaṯ-hat-tōrā*. Am letzten Tage der *sukkōṯ*, was im Exil der 9. Tag ist, wird dieses Fest gefeiert. Man liest da den Schluss des fünften Buches Mose vor und den Anfang des ersten Buches Mose. Darauf drückt man die Torarolle an seine Brust wie ein kleines Kind, und tanzt mit dieser rings um das Pult. So viele tanzen gleichzeitig nebeneinander im Kreise, wie die Anzahl von Torarollen ist. Diese Tänze werden Kreise *(haḳḳāfōṯ)* genannt und werden siebenmal wiederholt, zur Erinnerung an die sieben Hirten: Abraham, Isaak, Jakob, Josef, Moses, Aron und David. Auch die Mitnagdim führen diesen Tanz auf, obwohl ihn die Ḥasidim in feurigerer Stimmung tanzen. Der Toratanz wird zweimal wiederholt, in der Nacht zum neunten Tage und am Morgen des neunten Tages der *sukkōṯ*. Die Ḥasidim führen ihn zuweilen dreimal auf, auch in der Nacht zum achten Tage. Dieser Tanz geschieht immer mit Gesang. Es ist eine besondere Ehre, in den ersten sieben Kreisen oder in dem zweiten Umgang tanzen zu dürfen. Misshelligkeiten entstehen nicht selten aus Neid gegen diejenigen, die ungebührlich früh tanzen dürfen. Zuweilen hat die Polizei diese unfrommen Streitigkeiten dieser Frömmigkeit zu entscheiden.

Ein weiteres immer im Zusammenhang mit dem Tanz, aber auch ohne Zusammenhang mit diesem gebrauchtes Mittel, die Ekstase zu erreichen, ist der Genuss von Alkohol. Je stärker der Alkoholgehalt ist, desto dienlicher ist das Getränk für den heiligen Zweck. Meistens erfüllt der Wodka die nötigen Ansprüche. Kein ḥasidisches Fest kann ohne einen ansehnlichen Konsum von Wodka vor sich gehen. Das Fest beginnt mit ihm, und wird durch neue Trinkorgien unterbrochen. Nicht immer

---

üblich. Aber bei der Ekstase kann das Gebet unterbrochen werden, während der Beter mit nach oben gestreckten Händen ruft:

טאטע זיסער	Süsser Vater.
טאטע דערבארמדיגער	Derbarmdiger (Erbarmender) Vater.
טאטע הארציגער	Harziger (Zärtlicher) Vater.
רחמנותדיגער טאטע	*raḥmānūṯ*-diger (Barmherziger) Vater.

Diese Ausrufe werden einerseits als Ausdruck für das ekstatische Gefühl gebraucht, andrerseits als Mittel, noch höhere Ekstase zu erreichen, wenn die vorgeschriebenen Gebetworte zu klein oder zu leer erscheinen.

wird der Wodka selbst für heilig gehalten, sondern in der ausschliesslichen Absicht getrunken, so schnell wie möglich den Sinn zu entzünden. Indessen wird auch diese Trinksitte bei einigen Gelegenheiten nach einem bestimmten Ritual als ein Teil der sakramentalen Mahlzeit ausgeführt und muss im Zusammenhang mit dieser beachtet werden.[1]

Rituellen Waschungen, Ṣaddiḳbiographien und mündlicher Toraerklärung durch den Ṣaddiḳ wird auch eine besondere Bedeutung zugeschrieben zur Erreichung der rechten frommen Gemütsverfassung.[2]

---

[1] Siehe unten Kap. XIX 2 A.

[2] Vgl. P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 136.

KAP. XIII.

t^e^fillā.

»Allen Gesetzesreligionen ist gemeinsam eine neue Auffassung des Gebets: das Gebet gilt als Leistung des einzelnen Menschen gegenüber Gott, zunächst als Pflicht, sodann als verdienstliches gutes Werk. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, dass dies die einzige Gebetsart in diesen Religionen sei; es laufen vielmehr dem gesetzlich gebotenen und verdienstlichen Gebet das primitiv-naive Beten der Volksmassen, das individuelle Beten einzelner grosser Heiligen und das gottesdienstliche Gemeindegebet zur Seite.»[1] Wenn Heiler Recht hat, das Gebet des nachexilischen Judentums hauptsächlich als Pflichtgebet zu bestimmen, kann an keinem Punkt der Unterschied zwischen echt jüdischer und ḥasidischer Auffassung klarer zu Tage treten als gerade in der Frage der Stellung des Gebets im Frömmigkeitsleben und seiner Beziehung zu anderen Aeusserungen des Gottesverkehrs. Das Verhalten des Ḥasids zum Gebet und seine Auffassung desselben hängt eng mit dem primitiv Spontanen und Volksmässigen in der ḥasidischen Bewegung zusammen. Das Gebet ist auch hier eine wichtige Pflicht, stammt aber weder aus dem Verdienstgedanken, noch hängt es mit der satisfactio operis[2] zusammen, sondern ist ein freier persönlicher Weg zur unio. Horodezky charakterisiert die ḥasidische Gebetsintention treffend, wenn er sagt: »der Chassidismus kennt die Poesie des Gebets. Das Gebet im Felde, inmitten der Pracht der Natur, unter freiem Himmel, zwischen Gras und Bäumen ist ihm am allerliebsten.»[3] Auch die Beobachtung, dass das Lebensgefühl und die Naturstimmung mit der Gebetsgesin-

[1] Fr. Heiler: Das Gebet. S. 479.
[2] Fr. Heiler: a. a. O. S. 480.
[3] S. A. Horodezky: Religiöse Strömungen im Judentum. S. 31.

nung in Zusammenklang steht, trägt dazu bei, die Stellung des ḥasidischen Gebets richtig zu zeichnen. »Jedes Gräschen trägt zur Kraft des Gebets bei. In solchem Gebete, das der Mensch im Schosse der Natur verrichtet, ladet er alle Welten ein, ihm zum Lobe Gottes beizustimmen.«[1] Ein solches Beten hat nichts mit sittlicher Pflichterfüllung zu tun.

Mit prophetischer Emphase bekämpft Bʿešṭ alle Mechanisierung des Gebets oder Herabziehung desselben zu einer leeren Form. Unermüdlich gibt er Vorschriften, dass das Gebet von Liebe und Furcht getragen sein soll, und ermahnt den Beter, genau zu bedenken, was er im Gebet sagt und will.[2] Die letzte Forderung ist vielleicht in der Glut der Ekstase nicht immer leicht zu erfüllen, aber der Ton, der auf die Innerlichkeit und die religiöse Unmittelbarkeit gelegt wird, ist unverkennbar. Ein Uebersehen dieser Züge im Bʿešṭianismus und dessen einfacher Gebetsverkündigung würde ausserdem das Verständnis für den unmittelbaren und starken Erfolg des Ḥasidismus erschweren. Das Gebet ist eins der fundamentalen Bedürfnisse der Seele auf Grund ihrer Zusammengehörigkeit mit Gott. Diese Einheit zwischen Mensch und Gott hat jedoch zur Folge, dass das Gebet auch ein Bedürfnis für Gott selbst wird. Man muss deshalb beten, obwohl Gott im Voraus alles weiss und kennt.[3] Gottes Recht auf das Gebet wird also nicht in Uebereinstimmung mit der christlichen Dogmatik begründet, sondern in voller Konsequenz aus der Gottesauffassung. Das Gebet ist eins der Hauptmittel, durch das die Gemeinschaft mit Gott hergestellt wird. Und nicht das äussere, vorgeschriebene Gebet hat diese Wirkung, sondern »jener verzückte Zustand, in dem der Mensch seiner selbst vergisst und die ganze Seele zu Gott erhebt.«[4]

Wenn vom freien Gebet der Ḥasidim und ihrem Widerwillen gegen die vorgeschriebenen Formulare geredet wird, ist dies weder als buchstäbliches Verbot aufzufassen noch als Verzicht auf die Formulare aufzufassen, sondern als eine ernsthafte Betonung der persönlichen und innerlichen Stimmung, die das Gebet tragen soll. Auch ist die Verschiebung zu beachten, die im

---

[1] S. A. Horodezky: a. a. O. S. 32.
[2] Vgl. Keter S. 68.
[3] Vgl. Keter S. 40.
[4] P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 138.

Ḥasidismus sehr frühzeitig hinsichtlich des Gebets stattfindet. Der bʿeštsche Ḥasidismus hat unter dem Einfluss des Stifters einen starken Zug von Unmittelbarkeit. Dieser macht das Gebet zu einer Himmelsleiter für jeden Menschen, während schon R. Beer und noch mehr seine Nachfolger dem Gebet des Ṣaddiḳs die grösste Macht und den höchsten Wert beilegten.[1]

Die hohe Wertung des Gebets ist keine Besonderheit des Ḥasidismus. Er führt hier eine ḳabbalistische Linie fort, und tritt das Erbe Lurias und Vitals an. Mit einer solchen Feststellung ist jedoch weder eine historische noch eine psychologische Erklärung für die religiöse Revolution des Ḥasidismus gegeben, auch nicht für die intensive Betonung, die der Ḥasidismus dem Gebet gleich anderen Mitteln für den mystischen Gottesverkehr gibt.

Was für ein Wert dem Gebet beigemessen wird, geht aus der Erklärung hervor, welche die Seele dem Rabbiner gab: das er für würdig erachtet war, die Offenbarungen aus den oberen Welten zu empfangen, nicht weil er so eifrig talmudische Traktate und rabbinische Schriften studierte, sondern um seiner Gebete willen, und weil diese mit einer so grossen Kawwana gebetet wurden.[2]

Das Gebet ist keine Pflicht. Aber ein Beter zu sein, ist eine Notwendigkeit. Der Ḥasid muss sich deshalb selbst ermahnen, nicht das Gebet nur darum zu versäumen, weil er sich nicht in der gewünschten Gemütsverfassung befindet. Je mehr die fremden Gedanken in ihn eindringen wollen, desto näher ist er Gott, mit dem sich zu vereinen er sich im Innersten sehnt. Die Gewissheit, dass Gott nahe ist, muss ihn zu geistiger Anstrengung ermuntern. Deshalb wird selbst die Unlust zum Gebet ein Ansporn, umso eifriger das Gebet zu üben. »Ein Mensch soll nicht sagen: wenn ich mit *hiṯlahᵃḇūṯ* beten kann, will ich beten. Andernfalls will ich mich nicht zum Beten zwingen. [Nein, nicht so,] sondern umgekehrt.» Ein König, der in den Krieg zieht und seine Kleider vertauscht hat, wird von denen, die ihm am nächsten stehen, an seinen Bewegungen erkannt. Diejenigen aber, die nicht nahe beim König sind, merken doch, dass sicherlich der König dort ist, wo sich eine grössere Wache findet. »So ist es [auch], wenn man nicht beten kann. [Da begreift der Mensch, dass] man Wacht um den König hält, damit dieser ihm nicht offenbar wird. Verhält

---

[1] Vgl. P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 138 f.
[2] Keter S. 44.

es sich so, dann soll er sich noch mehr stärken. Denn der König ist ja hier, und man verbirgt ihn vor ihm.»[1]

Weil das Gebet so wichtig ist, erfordert es auch eine rechte und ernste Vorbereitung. Hierher gehört die innere Sammlung und Konzentration der Seele. Aber auch eine äussere Vorbereitung ist nötig und nützlich. Man darf sich nicht aus weltlichen Gesprächen und eitlen Gedanken plötzlich ins Gebet stürzen. Schweigen und Stille muss ihm voraufgehen, damit man dadurch alle Ḳelifot austreiben oder, wie es auch heisst, beschneiden kann.[2] Dass diese Ermahnung nicht ganz unberechtigt ist, sieht man an der Beobachtung der synagogalen Gebetsstunden in polnisch-jüdischen Gemeinden, wo das Gemurmel der Menschen, die eifrig allerhand Fragen diskutieren, mit Gewalt vom Vorbeter unterbrochen werden muss, wenn die Gebetsstunde beginnen soll. Die ḥasidische Ermahnung hat jedoch einen tieferen Zweck. Man hat das Bedürfnis, »sich Anfangs vor dem Gebet zu stärken, um *mōḥīn* [3] zu haben, so dass man wenigstens ohne fremde Gedanken oder mit Debekut beten kann. Dies soll durch Lobgesänge oder Tora geschehen, womit man sich zuerst beschäftigen soll. Dann steht er unmittelbar auf um zu beten.»[4] Nicht einmal diese Vorbereitung ist immer genügend. Dann aber kann der Beter sich damit trösten, dass alles auf die Sehnsucht und die Aufrichtigkeit des Herzens ankommt, auch wenn das Gehirn von fremden Gedanken und Versuchungen gequält wird.

Ein typisch ḳabbalistischer Gedankengang von echt mystischem Inhalt begegnet uns in der Beschreibung, wie der Beter während des Gebets immer mehr für das rechte Beten vorbereitet wird. »Wenn sich ein Mensch durch eigene Anstrengung [5] im Gebet erweckt, heisst er זכר, מ״ד.[6] Dagegen geschieht es zuweilen, dass man ihn von oben durch Weinen weckt. Dies heisst אשה, מ״נ und dann ist, was Gott verhüte, sein Gebet mangelhaft, denn viele

[1] Test. S. 16.

[2] Vgl. Keter S. 9.

[3] Bedeutet eigentlich Gehirne. Hier zunächst im Sinne von gesteigerter Geistigkeit.

[4] Vgl. Keter S. 26.

[5] *taḥbūlā.*

[6] מ״ד = מיין דוכרין, ḳabbalistisches Symbol, die männliche Samenflüssigkeit. מ״נ = מיין נוקבין ḳabbalistisches Symbol, der weiblichen Flüssigkeit entsprechend.

Gerichte ruhen auf ihm. Und sein Sternbild[1] sieht es. Dies ist eine Wiederherrichtung, damit der Mensch bereuen soll, wenn er bedenkt, dass er sich nicht selbst erweckt, sondern dass man ihn erst von oben wecken muss. Und er soll über das erste Weinen weinen, das von selbst (von oben) kam. Dann wird er vom מ״נ in מ״ד verwandelt und wird ein זכר. Was hiervon ausführlicher zu sagen ist, damit du es verstehst, darf nicht niedergeschrieben werden. Der Name — Er sei gesegnet![2] — verzeihe es.»[3]

Auch ohne dieses tiefere und verbotene Eindringen in die geheime Weisheit kann man aus dem Angeführten die heisse Anstrengung erkennen, die dem Beter obliegt, um die rechte Sinnesverfassung und Seelenspannung in seinem Gebet zu erreichen. Dass er sich dadurch zu einer männlichen Eigenschaft emporhebt, liegt nur in der selben Linie, welche die Sefirotspekulation deutlich zeigt. Dass das Gebet speziell eine männliche Aktivität erfordern muss, stimmt auch überhaupt mit der Auffassung des Ḥasidismus von den religiösen Verpflichtungen, Rechten und Möglichkeiten der Frau überein.

Die rein gedankenmässige Uebung als Vorbereitung aufs Gebet wird in verschiedenen Zusammenhängen betont. Levertoff weist darauf hin, wie die für das Gebet notwendige völlige Selbstüberwindung mit dem Vorsatz zusammenhängt, die Buchstaben selbst zu Leben und Macht zu erwecken. Sie enthalten ein solches Leben, weil Gott sie als Mittel verwandt hat, als er Himmel und Erde schuf.[4] Die Beobachtung ist zweifellos richtig. Diese Vorstellung wird im Ḥasidismus geliebt. Man muss nur bei der historischen Wertung bedenken, dass man hier übernommene Gedankenkomplexe berührt, die nicht immer organisch mit dem an der Gebetsauffassung des Ḥasidismus Originellen zusammenhängt. Ueberhaupt muss sich der Beurteiler überall in der ḥasidischen Verkündigung eine gewisse Vorsicht auferlegen, um den bʿeštschen Accent von dem oft nicht eingeschmolzenen ḳabbalistischen Gut und von selbständig übriggebliebenen primitiven Vorstellungsschichten unterscheiden zu können. Indessen ge-

---

1 *mazzeₑlēh.*

2 *haš-šēm jiṯbāreḵ.*

3 Vgl. Keter S. 27.

4 P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 24.

hören natürlich auch diese verschiedenen Momente mit zu dem vollen Bilde der praktizierten Verkündigung.

Ausser der intellektuellen Uebung und Vorbereitung werden auch äussere Riten anbefohlen. Die Waschungen und die *miḳwā* oder das rituelle Bad spielen eine hervorragende Rolle. Nicht als hätte Bʿešṭ diese Zeremonien eingeführt oder ihren Zusammenhang mit der Andachtsvorbereitung erneuert. Aber der Ton, den er persönlich darauf gelegt zu haben scheint — vielleicht in Gegensatz zu den Rabbinern —, dürfte diesen Riten auch unter den einfachen Ḥasidimjüngern Heiligkeit und Zwang verliehen haben.[1] Auch die Anwendung von Narkotika wie Tabaksrauchen wird von Graetz als ein Teil der ḥasidischen Gebetsvorbereitungen angeführt.[2]

Die Vorbereitung für das Gebet hängt mit der Gebetsgesinnung zusammen, ohne die das Gebet allen Wert verliert, und nicht zu den oberen Welten hinaufgelangt. Der Beter soll immer eine heisse Kawwana haben, und am besten soll das Gebet mit wirklicher *hiṯlahᵃḇūṯ* vorgetragen werden. Kann man das nicht, so muss man doch mit Kraft beten. Darunter versteht man offenbar eine halb physische Anstrengung, die die Erlangung von Geistigkeit und Freiheit erleichtern soll. Tanja erklärt ausdrücklich, dass man am besten im Gebet und durch das Gebet Körper und Seele ermatten soll, und sich ausgiessen soll wie ein Schwamm, der ausgedrückt wird.[3] »Wenn [der Mensch] nicht mit *hiṯlahᵃḇūṯ* betet (beten kann), dann soll er beginnen, mit Kraft zu beten. Wenn er aber mit *hiṯlahᵃḇūṯ* betet, (während der fremde Gedanke kommt), soll er untersuchen, was es für ein Gedanke ist. Ist es eine böse Liebe, z. B. ein hurerischer Gedanke, soll er sie (nämlich die Liebe) auf ihre Wurzel, d. h. auf die Liebe des Namen — Er sei gesegnet![4] — zurückführen.»[5] In gleicher Weise soll jede Störung der Andacht beseitigt und in Erbauung

[1] Vgl. H. Graetz: Geschichte der Juden. XI S. 107. Graetz führt den Brauch der Ḥasidim, sich vor dem Gebete zu waschen an, als ob er keine allgemein jüdische Sitte wäre, und vergleicht diesen Brauch mit den Riten der Essäer. Der Vergleich mag gestattet sein, aber das Bindeglied fehlt.

[2] Vgl. H. Graetz: a. a. O. XI S. 115.

[3] Tanja S. 76.

[4] *haš-šēm jiṯbārek̄.*

[5] Test. S. 16.

umgewandelt werden. Gott ist in allem, auch in dem, was hindert und die Andacht stört. Bedenkt man dies, so ist man nicht mehr von ihm getrennt. »Wenn [ein Mensch] während er betet jemanden reden hört, soll er sagen: warum hat Gott [diesen Menschen] hierhergeführt, dass er während meines Gebets redet? Alles ist doch durch die besondere Vorsehung. Die Rede ist Šekina, und die Šekina ruht im Munde dieses Menschen, damit ich mich stärke im Dienen. Wie sehr muss ich mich da stärken in dem Dienen, welches das Gebet ist. Umso mehr, wenn der Mensch, der redet, ein Heide oder ein kleiner [Knabe] ist. Dann ist gewiss, sozusagen, in einem solchen Menschen die Šekina.«[1] Vor allem handelt es sich aber darum, dass man sich nicht durch seine eigenen zerstreuenden Gedanken hindern lässt. »Wenn der Mensch betet, und er einen anderen Gedanken hat, da reitet — Gott verhüte es — eine Ḳelifa auf dem Wort.«[2] In freier ḥasidischer Erklärung wird das Wort im Hohen-Liede Kapitel 1 so ausgelegt: »Ich vergleiche dich, meine Freundin, einem Pferd in Gespann Pharaos«. Die Pferde bedeuten die Worte und Pharao bedeutet fremde Gedanken. Wenn Pharao darauf reitet, ist es besser, dass man still ist.[3] »Das Wort dagegen, das aus dem Herzen geht, [nämlich ohne fremde Gedanken] das geht in das Herz ein, d. h., wie bekannt ist, durch den Hauch in das Herz des Obersten.«[4]

Je glühender das Gebet gebetet wird, je mehr Kawwana der Beter besitzt, desto reiner ist seine Gebetsgesinnung. Gerade während des Gebets kann und muss die Kawwana gesteigert werden, so dass man nach einigen Worten zu sterben bereit ist aufgrund seiner übermächtigen Kawwana.[5] Die Wichtigkeit und der

[1] Test. S. 24. Diese Ermahnung lässt verstehen, dass nicht nur die heutigen ḥasidischen Beter böswilliger Störung während des Gebets ausgesetzt sind. Man kann sehen, wie kleine Jungen sich damit vergnügen, durch Anrede oder scherzhafte Berührung den betenden Ḥasid von der oberen Welt herabzuziehen oder in Unart die bestimmten Schritte seiner Gebetwanderung zu durchkreuzen. Nur mit unartikulierten Lauten darf er dann versuchen, sich und seinen Gebetsplatz zu schützen, oder indem er die Stimme zu einem schreienden Ton erhebt, die Aufmerksamkeit erwecken, falls die Störung unfreiwillig geschehen ist. Das Gebet abbrechen heisst, es zunichte machen.

[2] Test. S. 12.

[3] דמיתיך, vergleiche ich dich; דומיה, still und stumm.

[4] Test. S. 12.

[5] Test. S. 10.

Wert dieser persönlichen Aktivität und Innerlichkeit während des Gebets — ein charakteristischer Zug für ḥasidisches Frömmigkeitsleben — geht aus der in ḥasidischen Predigten oft angeführten Legende von einem Ṣaddiḳ hervor, der nicht ins Gebetshaus treten wollte. Als er hiernach gefragt wurde, antwortete er: ich kann nicht hineingehen. Dort gibt es keinen Platz für mich, auch wenn ich versuchen wollte, mich vorzudrängen. Ich sehe durch die Tür, wie der ganze Raum vom Boden bis zur Decke von Gebeten erfüllt ist, die dort gebetet worden sind. Sie sind nicht in der rechten Weise, nicht im rechten Sinne gebetet. Darum konnten sie nie zu den oberen Welten aufsteigen, sondern liegen nun doch da, das eine über dem anderen.

Der durchgeführte Optimismus, der den Ḥasidismus kennzeichnet, kommt auch beim Gebet zu bestimmtem Ausdrucke. Wie vorher bei der Freude angeführt wurde,[1] ist das Gebet von grösserem Wert, das in freudiger Stimmung vorgetragen wird. In Trauer und Weinen beten heisst, die Wirkung des Gebets bei Gott abschwächen. Um jedoch mit Freude beten zu können, bedarf auch der Körper Gesundheit und Kräfte. Es ist daher religiöse Pflicht, für seinen Körper und seine Kräfte zu sorgen. »Wenn der Körper [des Menschen] krank ist, dann ist auch die Seele geschwächt, und er kann nicht so beten, wie es nötig ist, auch wenn er rein von Sünden ist. Darum darf der Mensch die Gesundheit seines Körpers wohl bewahren. Das Gebet, das mit grosser Freude geschieht,[2] ist dem Gesegneten sicherlich wohlgefälliger als das Gebet, das in Kummer und Weinen gebetet wird.»[3]

Das Mass von Freude und Kawwana, das ein Mensch in sein Gebet zu legen vermag, kann sehr wechseln. Auch bei demselben Gebet kann es aus diesem Grunde höhere und niedere Grade von Vollkommenheit geben. Das normale Gebet soll eine systematische Steigerung der seelischen Anspannung und der Empfindung der Gemeinschaft mit der oberen Welt enthalten. »[Der Mensch] darf von Grad zu Grad im Gebet gehen, um nicht zu Anfang des Gebets seine ganze Kraft zu verlieren. Man soll dagegen langsam beginnen. In der Mitte des Gebets soll man sich dann [mit Gott]

---

[1] Vgl. oben S. 197.
[2] T. *šœhū*, L. *šœhī*.
[3] Test. S. 21.

in einer grossen[1] Debekut vereinen. Da wird man auch die Gebetsworte schnell sagen können. Auch wer im Anfang des Gebets nicht mit Debekut beten kann, soll trotzdem die Worte mit grosser Kawwana sagen.»[2] In gleicher Weise ist eine systematische Ordnung während des Betens selbst erforderlich. Sinkt der Beter von seinem Grad herab und verliert er seine Kraft, soll er nicht ermüden, sondern sich aufs neue anstrengen und sich stärken zu einem neuen Emporsteigen nach besonderer Anweisung.[3]

Für eine solche systematische Uebung und Steigerung des Gebets genügen nicht intellektuelle Exercitien und das Fortschreiten des Gedankens von den Buchstaben zu den Worten und von den Worten zu der Seele der Worte.[4] Auch äussere Hilfsmittel können notwendig und nützlich sein. Hierher gehören die Bewegungen des Körpers im Verlaufe des Gebets. Diese traditionell ausgestalteten, z. T. den Ḥasidim und Nichtḥasidim gemeinsamen Bewegungen haben eine besondere Verteidigung in der bʿeštschen Verkündigung gefunden, und auch wo sie nicht speziell ḥasidisch ihrer Entstehung nach sind, sind sie von den Ḥasidim mit solchem Ernst aufgenommen, dass sie von den Mitnagdim zu den typisch ḥasidischen Kennzeichen gerechnet werden. Schon das Anlegen des Gebetschals *(ṭallīṯ)* unterscheidet Ḥasidim und Mitnagdim. Die ersteren legen ihn über den Kopf, um sich vor der verzehrenden Glut des Lichtes des ʼEn Sōf zu verbergen. Die Bewegungen sind bei den Ḥasidim lebhafter und beim Gebet zu eiligem creszendo gesteigert. Bei dem höchsten Punkt der Gebetsekstase enden oder richtiger erstarren die Bewegungen in stumm verzehrender unio. Dorthin streben alle Hilfsmittel. Der Körper verlangt, sich durch die Sehnsucht der Seele aus der Sinnenwelt emporzuheben. Beim *ḳeᵉḏūšā*-Gebet[5] steht der Beter mit geschlossenen Füssen und erhebt sich bei jedem *ḳāḏōš*, das er ausspricht, auf die Zehenspitzen. Einige Bewegungen sind durch Vorschrift und Tradition festgesetzt. Andere sind spontane Ausdrücke der geistigen Aktivität des Beters. Sie sind wie die krampfhaften Versuche des Ertrinkenden, durch das Wasser

---

[1] T. *gāḏōl*, L. *geᵉḏōlā*.
[2] Test. S. 6.
[3] Test. S. 11.
[4] Vgl. Keter S. 46 f.
[5] Sdr. k.J. S. 50. Gr. S. 343 schreibt *ḳeᵉḏuššā*. Vgl. Bj. K. Sp. 1319.

emporzusteigen. Dass derartige Körperbewegungen dennoch mehr zu den Hilfsmitteln des Gebets gehören als den inneren Ausdrücken des Gebets, geht klar aus der Verkündigung hervor. Das Gebet kann als ein ehelicher Verkehr der Seele mit Gott erklärt werden *(hat-tᵉfillā hū*[1] *zīwūg ʿim haš-šᵉkīnā).* »Und wie *haz-zīwūg* mit Bewegungen beginnt (Biegungen), so muss man sich auch im Gebet anfangs bewegen.[2] Danach kann [der Beter] ohne Bewegung stehen und mit der Šekina in grosser[3] Debekut vereint sein. Und dadurch dass er sich bewegt, kann er zu einer grossen Erweckung kommen, so dass er denken soll, weshalb bewege ich mich? Wahrscheinlich deshalb, weil die Šekina sicherlich vor mir steht. Hierdurch wird er zu grosser *hiṯlahaᵃbūṯ* kommen.»[4] »Zuweilen braucht man dem Namen — Er sei gesegnet![5] — nur mit der Seele, d. h. nur mit Gedanke zu dienen.[6] Und der Körper[7] soll an seinem Platz stehen bleiben, damit er nicht krank wird, wenn man ihn so sehr anwendet. Zuweilen kann[8] der Mensch das Gebet in Liebe und Furcht und grosser[9] *hiṯlahaᵃbūṯ* ohne irgendwelche Bewegung sagen, so dass es für einen anderen Menschen so scheinen kann, als ob jener [Beter] diese Worte ohne irgendwelche Debekut sagte. Ein solches Dienen ist viel besser, und es geht schneller und mit grösserer Debekut zum Namen — Er sei gesegnet![5] — als das Gebet, das man deutlich an den Gliedern sieht. Und Ḳelifa haftet nicht an einem solchen Gebet, denn es ist nur innerlich.»[10]

Ein so gestaltetes ekstatisches Gebet kann prinzipiell keinen anderen Gebetsgegenstand haben als Gott, wenn auch dieser reine Gebetsinhalt von primitiven und hilflosen Betern nicht angenommen werden kann. Der beginnende Ṣaddiḳismus und der moderne Ḥasidismus geben allzuviel Beweise für sehr konkrete und körperliche Gebetswünsche. Aber mit grossem und konse-

---

[1] L. *hī; hū* oft in den Texten statt *hī.*
[2] *lᵉnaʿnēaʿ.*
[3] T. *gāḏōl,* L. *gᵉḏōlā.*
[4] Test. S. 12.
[5] *ḷᵉhaš-šēm jiṯbāreḵ.*
[6] T. נעבוד, L. *laʿᵃḇōḏ.*
[7] T. והייך, L. *wᵉhag-gūf.*
[8] T. ייכון, L. *jāḵōl.*
[9] T. *gāḏōl,* L. *gᵉḏōlā.*
[10] Test. S. 21.

quentem Ernst betont die ursprüngliche Verkündigung, dass das Gebet ausschliesslich auf das Geistige und auf die Šekina selbst gerichtet sein muss. Der innerste Zweck des Gebets ist ja ein zweifacher, erstens den Beter mit Gott zu vereinen, zweitens durch diese Einheit die Šekina aus ihrem *gālūṯ* in der Sinnenwelt zu befreien. Mit Hinweis auf ältere ḳabbalistische Hinweisungen, und unter Benutzung der Bilder der Brautmystik aus dem Hohen-Liede wird oft betont, dass man Gedanken und Wünsche nicht bei dem Eigenen verharren lassen, sondern sich nur mit der Šekina beschäftigen darf.[1] Nicht einmal der Gedanke, dass das Gebet erhört werden soll, darf es verunreinigen. Denn schon durch einen solchen Gedanken bringt man etwas Fremdes und Körperliches in das Gebet.[2] »Du sollst nicht um eine Sache bitten, an der du selbst Mangel leidest, denn dann wird dein Gebet nicht angenommen werden, sondern wenn du beten willst, sollst du für das Schwere[3] beten, das sich im Kopfe befindet,[4] denn die Sache, die dir fehlt, fehlt auch der Šekina. Denn der Mensch ist ein Teil Gottes von oben. Und den Mangel, den der Teil hat, hat auch das Ganze. Und das Ganze empfindet den Mangel am Teile. Und deshalb soll dein Gebet von dem Mangel handeln, der dem Ganzen anhaftet. [Und dies bedeutet das Wort: man braucht um nichts anderes zu beten,] als für das Schwere, das im Kopf ist.»[5] Man kann zwar mitzählen, dass es nicht allen Betern gelingen kann, eine so hohe Gebetsintention festzuhalten. Aber das Ideal darf nicht herabgemindert werden. Die, welche um weltliche Dinge beten, und sie so eifrig ersehnen und sie so notwendig zu brauchen glauben, dass sie mit aller Kawwana solches von Gott erbitten, sind nicht verwerflich. Aber sie sind nur mittelmässig *(bēnōnīm)*.[6] Gestattet, aber irgendwie selbstsüchtig ist das Gebet, dass man vor Versuchungen bewahrt werden möchte. Solches dient ja der Herrlichkeit Gottes, um den Menschen zu befreien. Die böse Lilith kommt ungebeten mit schleichenden Versuchungen in der Nacht. Samael zeigt seine List, indem er versucht, die

[1] Vgl. Keter S. 38.
[2] Keter S. 17.
[3] כבדות.
[4] Der Kopf = *šeḳīnā*.
[5] Test. S. 13.
[6] Test. S. 25.

Reinherzigen und Frommen mit lockenden weiblichen Bildern zu regieren. Dann darf und muss der rechtschaffen Fromme Gott um Schonung und Hilfe anrufen. »Wir lieben diesen wirklichen Feind und diese böse Dienerin keineswegs. Wir lieben dich, wie es geschrieben ist: du sollst lieben Gott deinen Herrn von deinem ganzen Herzen.»[1] Auch Fürbitte für Lebende und Tote ist anbefohlen. Sie hat den unmittelbaren Zweck, der Šekina zu helfen und sie zu erlösen. Aber der Ḥasid darf in seiner Fürbitte nicht seine Feinde und Widersacher vergessen. Der Geist der Ṣaddiḳim kann in ihnen durch Gilgul wohnen. Dann ist es für den Beter eine Pflicht, in jeder Weise zu versuchen, diesen Ṣaddiḳgeist aus seiner Gefangenschaft zu befreien oder ihm zu helfen, dass er seinen Lauf vollendet. Dies geschieht durch das Gebet. Es überwindet das Böse und gibt dem Ṣaddiḳgeist Freiheit, während das Untaugliche bei den Feinden vernichtet wird. So wird durch die Macht der Fürbitte für alle Teile Gerechtigkeit geübt. — Alle wechselnden Gebetsinhalte gehen doch in dem Einzigen auf und werden in ihm vereint, wie die in ḥasidischen Predigten und Gesprächen oft angeführten Gleichnisse angeben. Ein König liess ein Gebot ausgehen, dass ein Jeder, dem etwas fehlte, was es auch sein möge, dem König seine Wünsche anmelden sollte. Dann würde er Hilfe erhalten. Viele Menschen kamen mit verschiedenartigen Wünschen und Begehren. Der Eine wünschte Geld, der Andere kostbare Kleider u. s. w. Aber eines Tages kam ein armer Mann und brachte seine eifrigen Bitten vor. Er wollte in der Nähe des Königs wohnen und die Zusage des Königs erhalten, dass dieser jeden Tag persönlich mit ihm reden möchte. Dieses Begehren ist in volksmässiger Umdeutung das ḥasidische Gebetsideal.

Das Gebet hat eine grosse Wirkung in der oberen Welt. Ebenso wie beim Gottesbegriff fliessen auch hier im Ḥasidismus verschiedene Vorstellungen zusammen. Von dem kanonischen Judentum wird der Glaube an Gebetserhörung durch Macht und Liebe eines persönlichen Gottes übernommen. Von der ḳabbalistischen Vorstellungswelt ist zugleich der Begriff von der Wechselwirkung ererbt, der von Seiten des Menschen am kräftigsten durch das Gebet ausgeübt wird. Nach der selben Tradition stehen

---

[1] Keter S. 86.

die Sefirot in bestimmter Relation zum Gottesnamen und dieser wieder in einer halb magischen Beziehung zu den Buchstaben. Jeder Buchstabe ist seiner Form nach materiell aber zugleich ein Ausdruck für etwas Uebersinnliches, eine Idee oder Eigenschaft. Dadurch werden die Buchstaben Bindeglieder zwischen der materiellen Welt und dem Göttlichen. Das Gebet ist ein besonderer Ausdruck für diesen Sachverhalt. Nach der ḳabbalistischen Tradition, wie sie sich in der Entwicklung unter den polnischen Juden gestaltet hat, liegt in dem liturgischen Gebet und Segen die grösste Macht. Ihre Wirkung ist grösser als die des freien Gebets. Auch ein andachtsloses Gebet kann wegen der geheimnisvollen Kraft der Gottesnamen, die die Gebetworte enthalten, nicht ganz ohne Wirkung sein. Bʿešṭ's Forderung der persönlichen Aktivität und Innerlichkeit bedeutet also eine Reaktion gegen die Ausartungen dieser Gebetsform in Magie und Beschwörung. Zugleich zieht die Šekinavorstellung und die Wertung der Ekstase eine bestimmte Grenze gegen das persönliche Gebetsverhältnis des kanonischen Judentums.

Im modernen Ḥasidismus zeigt sich die Eigenart der Bewegung auch in den verschiedenen Gebetbüchern und Gebetzeiten. Wielange schon dieser Unterschied bestanden hat, lässt sich schwer mit Bestimmtheit feststellen. Die verschiedenen Ausgaben der Gebetbücher können in zwei Arten gruppiert werden: סידור נוסח אשכנז und סידור נוסח ספרד. Die Ḥasidim schliessen sich an die sephardische Ausgabe und führen damit die Tradition Lurias fort. Die Ungleichheiten der verschiedenen Ausgaben bestehen hauptsächlich in der Anordnung der verschiedenen Gebete und einem Unterschied in der Gebetsformulierung, z. B. im Gebet אל ארך אפים.[1]

Es gibt drei vorgeschriebene jüdische Gebetszeiten, früh am Morgen oder bei Tagesanbruch, vor dem Abend, worunter man die Zeit vom Nachmittag bis zur Dämmerung versteht, und am Abend. Nach der vorḥasidischen Tradition darf das Morgengebet nicht später als an einem genau festgesetzten Zeitpunkt verrichtet werden. Die Ḥasidim befreien sich von dieser Bestimmung und verrichten das Gebet ohne Zeitzwang. Heutige Ḥasidim beten nur die drei vorgeschriebenen Male und im Allgemeinen nicht freie Gebete. Nicht einmal der Ṣaddiḳ betet frei, sondern folgt den Worten des Gebetformulars. Dies ist jedoch keine so grosse Ab-

[1] Sdr. ḳ.J. S. 68.

weichung von der bʿešṭschen Verkündigung, wie es zunächst scheinen kann. Für Bʿešṭ ist der Wert des Gebets nicht in dessen intellektuellen Inhalt verlegt, nicht einmal in klar geformte Gedanken und Wünsche. Der Wert des Gebets liegt in seiner Brauchbarkeit als Anreiz zur Erreichung der mystischen Gotteseinheit. Der moderne Ḥasid setzt auch dies als höchstes Ziel des Daseins und Frömmigkeitslebens. Der Unterschied ist nur der, dass für ihn das bʿešṭsche Gebet in zwei Akte ohne zwingenden Zusammenhang fällt. Er übernimmt mit einigen oben berührten Aenderungen die mitnagdische Gebetstradition. Aber er glaubt noch immer, dass der wirkliche Dienst Gottes nicht in diesen Gebeten liegt. Dieser muss in der innerlichen Gemeinschaft mit Gott bestehen, die Bʿešṭ in der Lehre vom Gebet geltend macht und die der Ḥasid zuweilen in seinem Gebet aber auch sonst zu erreichen sucht. Man glaubt auch, dass der Ṣaddiḳ in geheimnisvoller und ununterbrochener mystischer Gebetsgemeinschaft mit Gott steht.

Im Anlegen der Gebetsriemen und in der Zahl der Quasten des Gebetsschals unterscheidet sich der Brauch der Ḥasidim nicht von dem der Mitnagdim. Strenge Ḥasidim halten an dem in Lurias Gebetsritual vorgeschriebenen Mitternachtsgebet fest. Der Ḥasid springt dann um die Mitternachtszeit eilig aus dem Bette, setzt sich auf einen Schemel neben das Bett und verrichtet sein Klagegebet, das Trauer über die Zerstörung des Tempels ausdrückt. Dies wird als Symbol für das noch grössere Trauerthema, *gālūṯ* der Šekina, aufgefasst. Und dieses Exil der Šekina hängt seinerseits mit der Zerstreuung des jüdischen Volkes zusammen. Wenn das Volk aus seiner *gālūṯ* befreit wird, wird auch die Šekina Freiheit erlangen. Die tiefsten religiösen und die tiefsten nationalen Motive fliessen hier zusammen, und geben den Gefühlen ihre Farbe und Glut.

KAP. XIV.

ʿanāwā.

Es ist auffallend, wie eifrig die Demut im Ḥasidismus verkündet wird. Ohne eine demütige Gesinnung ist alles Dienen Gottes minderwertig und unrein. Aber die Betonung und Motivierung, die die Verkündigung erhält, ist zum Teil eigenartig. Es genügt nicht, dass der Ḥasid, wie die meisten seiner Stammesgenossen, gebückt durchs Leben geht, um so wenig Platz wie möglich einzunehmen von der Herrlichkeit Gottes, die die Erde erfüllen soll. Es genügt auch nicht, in Handel und Wandel als höchstes Gebot der Ethik Demut zu bewahren. Die Demut der Ḥasidim ist ausserdem religiös und mystisch begründet in voller Konsequenz seiner Auffassung vom Charakter des Gottesverkehrs und von der Form des Gotteserlebnisses.

Gulkowitsch stellt in seiner Darlegung die Demut hauptsächlich als eine ethische Forderung hin, obwohl zugleich als eine Konsequenz der Auffassung von der innersten Einheit aller Dinge.[1] Der Einzelne ist nur ein Teil derselben heiligen Einheit wie alle anderen und alles andere. Darum hat er keinen Anlass zur Selbstüberhebung, nicht einmal zur Betonung seines Ichs den anderen gegenüber. Diese Auffassung ist zweifellos richtig. Aber sie übersieht, dass die Demut in der Verkündigung auch in andere Zusammenhänge als in rein ethische oder dogmatische gestellt wird. Und sie übergeht die Frage, wie sich die Demut mit dem durchgängigen Optimismus und der entschieden betonten Forderung der Freude vereinen lässt. Levertoff bemerkt gleichfalls den intellektuellen Weg, auf dem die Demut durch die Reflexion über die Nichtigkeit vor Gott fixiert wird.[2] Diese

---

[1] L. Gulkowitsch: Der Ḥasidismus. S. 31 f.

[2] P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 19 f.

selbe Reflexion dient jedoch auch der Steigerung des Gefühlslebens auf der scala mystica und muss hier auch beachtet werden. Das besagt nicht, dass die Demut nur als eine der Forderungen des mystischen Gotteserlebnisses begründet sein sollte. Hier wie auch anderswo fliessen verschiedene Vorstellungen und Zwecke im Ḥasidismus zusammen. Der ethische Ernst und die mechanisch peinliche Genauigkeit des kanonischen Judentums ist neben der religiösen Tiefe einer persönlichen Frömmigkeit aufgenommen. All dies liegt aber im Ḥasidismus in einer folgerichtigen Linie mit dem Ziel der Mystik, das an jedem Punkt seiner Verkündigung hindurchblickt.

Das Wesen der Demut geht aus mannigfachen Textstellen hervor: »Beim *zīwūg* (ehelichen Verkehr) muss man zu einem Nichts werden. Dies bedeuten [die Worte] *rabbā gāraš zebūbīm*, Rabba trieb Fliegen hinaus — er achtete sich selbst nicht einmal wie eine Fliege.«[1] Die Selbsterkenntnis führt zur Demut, wenn ein Mensch seine eigene Nichtigkeit einsieht. Alles, was er besitzt, ist ja nur Gabe Gottes und ein Teil von Gott. Dies einsehen und erkennen heisst, das Göttliche in sich befreien. Darum ist die Demut Gott lieber als Opfer und grosse Werke. Die Reaktion auf Gesetzesreligion und Leistungsfrömmigkeit macht diese Betonung der Demut natürlich. Aber sie wird keineswegs nur durch eine solche Reaktion erklärt. Das Verhältnis zu Gott schliesst nach ḥasidischer Auffassung alle juristische Berechnung aus und liegt auf einer ganz anderen Ebene. In diesem Sinne muss man die vielen erbaulichen Ausdrücke auffassen von dem demütigen Dienen Gottes, und dass diejenigen Trauben den besten Ertrag geben, die dem Boden am nächsten wachsen. »Zuweilen muss man den Menschen Stolz zeigen, um der Ehre des Schöpfers willen. Und [es ist] wie unsere Lehrer, ihr Andenken sei gesegnet! — sagten, dass ein ת״ח ein Achtel von einem Achtel [Stolz] haben muss. Aber man muss sehr achtsam sein, dass man in dieser Zeit der eigenen Nichtigkeit eingedenk ist; und man soll in seinem Herzen sprechen: Ich bin in Wahrheit ganz nichtig.

---

[1] Test. S. 20. Der Ausdruck להיות אין zielt hier vielleicht mehr auf die Reinheit in der Liebe zu Gott als auf die Wertung der eigenen Nichtigkeit. Die folgende Untersuchung handelt von dem Verächtlichen der irdischen Liebe. Aber auch Selbstentäusserung in der Liebe zu Gott ist eine Seite im Wesen der Demut.

Und der Stolz, den ich zeige, ist zur Ehre des Schöpfers — Er sei gesegnet! —. Denn für mich selber bedarf ich gar keines Stolzes, denn ich bin ein Wurm und kein Mensch. Warum brauche ich da Ehre und Stolz? Auch in den kleinsten Gedanken ist aller Stolz sehr schwierig.[1] Und jedes [andere] Motiv (als dass alles um Gottes Willen geschieht) stammt aus dem Stolz. ... Wenn einer mit Menschen redet, soll er sich zuerst in Gedanken mit dem Schöpfer — Er sei gesegnet! — vereinen. Und die Seele seines Gefährten ist auch mit dem Schöpfer verbunden, denn jeder Mensch lebt allein von seinem Strom, der in alles Erschaffene eingegossen ist. Und man soll denken, dass man diese Worte nur vor dem Schöpfer — Er sei gesegnet! — sagt, um etwas zu seinem Wohlgefallen zu tun. Ich sage es nicht für meinen Kameraden, denn was bedeutet mir sein Lob oder sein Tadel.»[2] Mit einem Zitat aus Prov. 3, 6 wird ferner gezeigt, dass auch in der alltäglichen Beschäftigung die Absicht liegen muss, das Körperliche und das Geistige zu vereinen. Hierin liegt letztlich begründet, dass ein frommer Mensch gleichgültig gegen irdische Umstände und unabhängig von ihnen und in diesem Sinne demütig wird. »Es ist eine grosse Regel in דעהו, das bedeutet[3] ה und ו zu verbinden. Alle seine Werke, auch materielle Dinge, die [der Mensch] ausführt,[4] dürfen sein Dienst, nur des Erhabenen willen, sein. Und er darf keine Kawwana vor etwas anderem haben. Auch das allerkleinste soll nur für den Namen des Himmels und nicht für ihn selbst sein.»[5] Der Mensch, der so immer in seinem Innern mit Gott vereint ist, wird recht frei und recht demütig. »Wenn der Mensch beständig jede Sekunde Ihm — Er sei gesegnet! — dient, hat er keine Zeit, stolz zu sein oder an Hochmut und anderen schlechten Eigenschaften Gefallen zu haben. Er soll sich selbst so gering achten, als wäre er nicht vorhanden. Wie im Gemaran zu dem Verse: woher soll es Weisheit geben, geschrie-

[1] Wörtlich: *ḥāmūr.*

[2] Test. S. 19.

[3] *lešōn.*

[4] Ich lese hier: *šæʿōśæ.*

[5] Test. S. 19. Proverbia 3, 6 a: *bekǒl-derāḵæḵā ḏāʿēhū.* In der Exegese des Testamentes wird jetzt das Wort *dāʿēhū* in zwei Wörter geteilt *dāʿ* + *hū.* Das Wort *dāʿ* wird mit fühlen oder vereinen in *zīwūg* übersetzt. Also ist der Sinn, dass man *hē* und *wāw,* das Geistige und Körperliche vereinen soll.

ben steht: Der Sinn ist, dass man [sich] so [gering] achten soll, wie jemand, der nicht in dieser Welt vorhanden ist. Welchen Nutzen kann ich davon haben, in Menschenaugen geachtet zu werden.»[1] Dass diese Demut mit der Reflexion zusammenhängt, geht aus der Aussage hervor, wonach der an Verstand Arme immer böse Tage hat. Sein Gebet und Torastudium werden von Gott nicht geachtet. Er ist ohne Furcht und Liebe und steigt nicht empor. Und auch wenn er manchmal — beispielsweise an Sabbat- und Festtagen — wirklich mit Kawwana betet, so sieht er infolge seiner mangelnden Einsicht sich selbst und seine vortreffliche Kawwana. Dadurch wird er stolz im Herzen und meint, er sei zu einer höheren Stufe emporgestiegen.[2]

Alles Lob ist, wenn man so danach trachtet, dass man sich selbst als etwas fühlt oder vor anderen Menschen als vorbildlich gottesfürchtig erscheinen will, etwas Böses. Noch schlimmer als Eigenlob ist es, wenn derjenige, der das Gebot erfüllt, hofft von anderen belobt zu werden. — Dies alles muss man vermeiden.[3] Will der Mensch lobpreisen, so soll er Gott preisen — will er schmähen, so soll er sich selber schmähen.[4] Die Hingabe an Gott soll nicht Anspruch auf Lob begründen, nicht einmal um der frommen Uebung willen. Der Demütige trachtet nach nichts anderem als nach Gott selbst. Er hat keine Tora, mit der er kommen kann, keine Almosen, keine guten Werke. Mit leeren Händen kommt er zu Gott und klopft wie ein Bettler an die Tür.[5] »Wer ein grosses Gebot erfüllt oder wer viel Tora gelernt und mit Kawwana gebetet hat, soll in sein Herz kein Lob einlassen darüber, dass er dies getan hat. Denn *malkūt*, das heisst *'anī* von [dem Wort] *'adōnāi*, hat es getan. Wenn sich dagegen [der Mensch] lobt, indem er sagt, dass er es selbst ausgeführt habe, so verursacht er dadurch — was Gott verhüte — dass der Buchstabe י von dem Worte אני abfällt und nur noch אן übrigbleibt. — Wenn du dich für nichts erachtest, bist du in die Nähe des Namens — Er sei geseg-

[1] Test. S. 10. Die Erklärung beruht auf einem Wortspiel im Worte *mē'ajin:* 1. woher, 2. aus nichts. So erhält man den Sinn, dass die Weisheit von nichts oder von der Demut kommt.

[2] Vgl. Test. S. 27 f.

[3] Test. S. 25.

[4] Vgl. Keter S. 14.

[5] Vgl. Keter S. 86.

net! — gekommen.»[1] Dieselbe Leugnung aller Ansprüche und Rechte der Menschen Gott gegenüber findet man in der Sefiroteinteilung, wo die Gnade im Gegensatz zu dem Gericht oder der Rechtfertigung steht. Wer es weiss, dass er nichts Gutes getan hat, betet im Bereich der Gnade. Er hat nichts, womit er von »*dīn*», vom Recht oder von der Natur, kommen kann. Und dieser empfängt Gnade ohne Grenzen. Wer sich aber in den Bereich des »*dīn*» stellt, erhält nur, was er wert ist. Es kann jedoch auch einen Menschen geben, der wohl gute Werke hat, mit denen er kommen kann, aber er will es nicht, sondern geht zur Gnade und verlangt daher alles von der Gnade.[2] So völlig anspruchslos muss die Demut den Frommen machen.

Aber nicht alle Demut ist vollkommen. Die Demut selber kann Stolz in sich bergen, wenn sie sich selbst beachtet und beachtet werden will. Sie ist dann zwar Demut, aber von unvollkommener Art. Sie ist das Kebsweib Reuma.[3] Sie sagt: siehe, wie demütig ich bin, ich bin im Grade *mā*.[4] Die wirkliche Demut sieht sich nicht selber. Sie steht nur in heiligem und seligem Zittern vor dem Göttlichen und vernimmt seine Nähe. Sie ist eine völlige Selbstaufgabe, um alles in Gott zu werden, damit Gott alles werde. So lange ich Gott »du» nenne, ist er für mich »er», eine dritte Person, d. h. er weicht aus. Wenn ich Gott »Er»nenne, d. h. in grenzenloser Ehrfurcht, dann ist er mir nahe.[5] Dieses Verhältnis zu Gott erfordert jedoch persönliche Wahrheit. Eben in dem Grade, in dem man sich wirklich befindet, soll man Gott dienen. Jeder Versuch, einen anderen nachzuahmen und grössere Heiligkeit zu zeigen, als man wirklich besitzt, rächt sich als strafwürdiger Stolz. »Viele machten es wie R. Simon ben Jochai, aber es gelang ihnen nicht.»[6] Sie waren nicht wie er.

Dass die Demut als ein *notwendiges* Glied in der Frömmigkeit enthalten ist, wird fast monoton eingeschärft. Der Fromme muss wie der Arme sein. »Er soll immer sanfte und flehende Worte reden, wie ein Armer, und er soll in seinem Gedanken mit

[1] Vgl. Keter S. 14.
[2] Vgl. Toldot S. 87.
[3] Gen. 22:24 schreibt: *re'ūmā*. Keter teilt das Wort: *re'ū-mā*.
[4] Vgl. Keter S. 9.
[5] Vgl. Keter S. 9.
[6] Vgl. Keter S. 5.

der Šekina immer allein bleiben.» Alle seine Gedanken sollen Liebe zu ihr sein und er soll immer bei sich sagen: »Wann werde ich würdig, dass das Licht der Šekina auf mir ruhen wird.»[1] Die Šekina soll mit Gnade denjenigen stützen, der weiss, dass er schwach und allen anderen gleich ist. Er muss wie andere Menschen sein. Er soll nichts anderes tun.[2] Mit Hinweis auf das talmudische Wort, dass derjenige, der grösser als die anderen ist, einen grösseren bösen Trieb hat, wird bezeugt, dass derjenige, der sich nicht anders als andere Menschen dünkt, sich in Zuversicht auf Gott verlassen kann.[3] Aber der Höhepunkt der Demut ist keineswegs, sich mit anderen zu vergleichen. Er ist im Gegenteil die völlige Ausschaltung jedes Existenzgefühls in dieser Welt. Die höchste Begründung der Demut ist daher der oben angeführte Gedanke, dass der Beter bereit sein soll, zu sterben um seiner intensiven Gefühle willen. Welchen Anlass hat er dann, stolz zu sein?[4] Sich selbst gering achten heisst letztlich, in seinen Gedanken alle Gedanken an die Sinnenwelt und seine eigene Existenz ausschalten. In diesem Zustand eines Auslöschens des Sinnlichen dient man Gott am reinsten und besten. Wenn dies aber der richtige Sinn der Demut ist, wird diese weniger zu einem ethischen Ausdruck der Gesinnung als zu einem Hilfsmittel, die unio mit Gott zu erreichen.

»Man muss im Gebet gleichsam vom Körperlichen entkleidet sein und seine Existenz in dieser Welt nicht fühlen.» »Wenn ich mich selbst für etwas halte, was in dieser Welt existiert, bin ich im Gegenteil garnichts.»[5] Sobald er dies völlige Ausschalten nachlässt, erreichen ihn fremde Gedanken. Diese verwirren ihn und hindern das rechte Dienen Gottes. »Der Hauptzweck der Schöpfung eines Menschen in dieser Welt ist das Dienen. Aber ich kann Gott doch nicht dienen wegen der fremden Gedanken, die mich verwirren.»[6] Wenn über einen ein fremder Gedanke kommt, soll er sich sehr schämen, denn man hat ihn vom Palast des Königs weggestossen. Dann wird er zum Palast zurück-

---

[1] Test. S. 3.
[2] Test. S. 8.
[3] Test. S. 8.
[4] Test. S. 7.
[5] Test. S. 11.
[6] Test. S. 11.

kehren mit grosser Scham und sehr grosser Untertänigkeit, denn der böse Gedanke ist eine Uebertretung, wie wenn man ein uneheliches Kind gebiert.[1]

Der wahrhaft Demütige muss allerhand Versuchungen in seiner Demut ausstehen. Er kann sogar zu all zu viel Demut verlockt werden, was bedeutet, dass er an seiner Fähigkeit zweifelt, durch Gebet und Tora die oberen Welten zu beeinflussen.[2] Diese Aussage steht jedoch nicht im Widerspruch zu der Rede von der vollkommenen Demut als der völligen Selbstentäusserung. Die genannte Versuchung bedeutet in Wirklichkeit ein zu geringes Mass von Selbstaufgabe, einen fremden Gedanken, der im niederen Grade die vollständige Hingabe und damit die Erreichung der höheren und höchsten Grade hemmt. Die gleiche Hemmung der unser Ich vernichtenden Gottesgemeinschaft liegt in dem Lob, das dem Frommen zu Teil werden kann. Es stört und verzögert unser Selbstvergessen und dämpft dadurch die Begeisterung, die keine Beobachtung erträgt. »Wenn man ihn lobt und das Lob mitten beim Gebete zu ihm kommt, oder wenn man ihn lobt, dass er mit Kawwana studiert, dann soll er sich stärken.»[3] »Wenn man zu irgend einem Gebote Lust hat, soll man sich befleissigen, es zu verrichten. Und der böse Trieb soll ihn nicht hindern, indem er sagt, dass dies eine grosse Sache sei, durch die er dahin gelangen kann, hochmütig zu werden. Aber er soll ihn nicht hindern. Er muss doch sehr vorsichtig sein. Auch wenn Eigenlob mitten während des Werkes kommt, soll er es mit Kraft und *hiṯlahᵃḇūṯ* besiegen. Dann ist es sicher, dass er es [die Gebotserfüllung] zuletzt wirklich um Gottes willen[4] tut, ohne irgend ein Lob.»[5] In dieser Absicht, Gedanken und Gefühl von allem frei zu halten, was das Aufgehen in Gott hindert, hat auch die Reflexion und der Vergleich mit anderen Menschen seine Berechtigung. Ihr Zweck ist nicht in erster Linie, Liebesgesinnung oder Bruderschaftsverhältnis dem Nächsten gegenüber zu schaffen. Die Teilnahme am Göttlichen ist stets das primäre Motiv. »Er soll nicht in seinem

---

[1] Test. S. 17.
[2] Vgl. Keter S. 30.
[3] Test. S. 17.
[4] *lišmā*.
[5] Test. S. 10.

Herzen sagen, dass er grösser als sein Kamerad sei, weil er mit Debekut dient. Er ist wie die übrigen Geschöpfe, die geschaffen wurden, um Ihm — Er sei gesegnet! — zu dienen. Und der Name — Er sei gesegnet! — gab seinem Kameraden Verstand wie Er ihm Verstand gab. Wodurch ist er würdiger als der Wurm, denn der Wurm dient dem Schöpfer — Er sei gesegnet! — mit all seinem Verstand und seiner Kraft.»[1] Dieser talmudische Gedankengang knüpft an das biblische Wort an: Ich bin ein Wurm und kein Mensch. Und wenn der Mensch nicht zuerst den Verstand von Gott empfangen hätte, würde er nicht anders als ein Wurm haben dienen können. Wenn es so ist, dann ist er in keiner Weise würdiger als ein Wurm. Da kann er nicht denken, er sei würdiger als andere Menschen. Und er soll bedenken, dass der Wurm und alles übrige Geringe in der Schöpfung ebenso geachtet ist wie er. Denn alle sind geschaffen, und sie können nicht mehr tun, als was Gott ihnen gegeben hat.

Dass dieser Vergleich nicht ganz denselben Sinn hat, wenn er in ḥasidischer Verkündigung zitiert, als wenn er im talmudischen Unterricht vorgebracht wird, geht aus den oben angeführten Aussagen hervor. Für den Ḥasidim soll das Gefühl der Demut die Kraft der Šekina leiten. Das Gefühl der eigenen Kleinheit, Unwürdigkeit und Begrenzung des Demütigen ist nur eine andere Seite seiner neuen Fähigkeit, Gottes Grösse und Unendlichkeit wahrzunehmen.[2] Einer der wichtigsten Verse der Bibel ist nach Toldot die Bestimmung des Neumondstages, denn die Gerechten sollen am Mondwechsel Demut lernen. Er wird kleiner, um wachsen zu können.[3] Derselbe Verfasser legt auch Ps. 111, 10 »die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang» als eine Mahnung und ein Gelübde zur Demut aus. Furcht bedeutet hier nämlich Demut oder Nichtigkeit. Und dadurch ist der Zusammenhang mit den späteren Worten im selben Vers hergestellt: »Das Lob des Herrn bleibt ewiglich». Toldot meint, dass ein gradweises Aufsteigen von der Demut zum ewigen Lob stattfindet.[4] Man braucht hier nicht den direkten Hinweis auf den Zohar zu finden, um zu mer-

---

[1] Test. S. 3.

[2] Vgl. P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 76. Vgl. M. Buber: Die chassidischen Bücher. S. 621.

[3] Toldot S. 19.

[4] Toldot S. 19.

ken, dass diese Verkündigung des Toldot über die Demut weit mehr in der Linie der Mystik als des Talmudismus liegt.

Die Demut und der Optimismus lassen sich in dieser Weise wohl vereinen. Ja, sie bedingen einander. Was sonst schwer verständlich erscheint, wird jetzt eine leicht durchschaubare Folgerichtigkeit. Optimimus und Enthusiasmus, Freude und Ekstase sind verschiedene Ausdrücke und Grade des mystischen Gotteserlebnisses, für das auch die Demut in ihrer Weise den Weg bereitet. Je radikaler das Ich und der Teil verneint wird, desto voller wird Gott und das Ganze bejaht.

KAP. XV.

t^{e}šūḃā.

Es könnte so scheinen, als müsste die Busse ein fremder Begriff für den Ḥasidismus sein. Seine Auffassung von Gott, der Welt, dem Bösen und den Menschen schliesst scheinbar jede Notwendigkeit der Bekehrung aus. Im Grossen gesehen verhält es sich auch so, dass unter einander nicht völlig vereinbare Vorstellungen in der ḥasidischen Lehre von der Busse zusammengefasst werden. Daher wird auch die Notwendigkeit und Gründlichkeit der Busse mit grossem Ernst geltend gemacht. Tatsächlich kann und will sich der Ḥasidismus hier nicht von dem echt jüdischen Erbe befreien. Daher wird die Sünde und das Böse als eine Realität aufgefasst, die beseitigt und überwunden werden muss. Aber neben dieser Vorstellung geht auch in der Lehre von der Busse als Unterströmung die konsequent festgehaltene Auffassung von der mystischen Teilnahme am Göttlichen. Dieser Gesichtspunkt wird letztlich ausschlaggebend und erklärt, wenn man ihn uneingeschränkt festhält, die scheinbar widersprechenden Punkte der Lehre.

Von solchen sich widersprechenden Gesichtspunkten, die Bedeutung für die Lehre von der Bekehrung und Busse haben, mögen folgende Beispiele beachtet werden:

1. Alles ist ein *Teil des Göttlichen* — *die Wirklichkeit der Sünde* und des Bösen.

2. *Die Notwendigkeit der Busse* für den Verkehr mit Gott — *das Böse* als *ein* leerer *Schein.*

3. *Die Berechtigung der Trauer* und eines zerschlagenen Herzens — *die Idee der Freude.*

4. *Alles ist Gnade* und Gabe Gottes — *Gott bedarf der Mithelfer* bei der Erlösung, und *der Fromme besitzt Macht* in den oberen Welten.

In all diesen Fällen sind jedoch die Einflüsse zu beachten, die das rabbinische Judentum immer auf den Ḥasidismus ausgeübt hat. Die Auffassung, als ob der Ḥasidismus eine bewusste mehr oder weniger gewaltsame Reaktion gegen die traditionellen toragebundenen Begriffe und ethischen Forderungen bildete, ist nicht historisch zu bestätigen. Gleich wie zeitweise die strengsten Rabbiner ihrerseits für die ḳabbalistische Weisheit am meisten interessiert waren, schliesst auch der Erlösungsweg des Ḥasidismus eine hohe und offene Wertschätzung des Torajudentums nicht aus. Diese Wertschätzung ist nicht einmal im Ḥasidismus als unvereinbar mit der eigenen Lehre empfunden. Begriffe und Worte, die widersprechende Inhalte decken, können abwechselnd und gleichzeitig gebraucht werden. So z. B. beim Gottesbegriff, wie schon oben gezeigt wurde. Der Ḥasidismus ist zunächst als ein primitives Sammelbecken für verschiedene Gedankenkomplexe und Einflüsse aufzufassen.

Dieser Einschlag von echt jüdischem Erbe darf also nicht übersehen werden bei der Ausgestaltung der Busslehre, sofern man hier von einer ausgestalteten Lehre reden kann. Ferner ist zu bemerken, dass die Gegensätze nicht immer so unvereinbar sind, wie sie tatsächlich scheinen. Eine nähere Beobachtung des Sinnes, der in die verschiedenen Ausdrücke hineingelegt wird, enthüllt zuweilen einen inneren Zusammenhang. Und drittens muss man auch bei der Busse daran festhalten, dass der tragende Gedanke in der Linie des Weges der Erlösung liegt. Dies besagt, dass das Körperliche und das Böse emporgehoben und vergeistigt und damit in sein Gegenteil umgewandelt werden kann. Alles, auch das konkrete Böse, hat teil an dem Guten durch seine Möglichkeit zum Guten, oder in ḳabbalistischer Terminologie, durch die innewohnenden göttlichen Funken.

Was bedeutet nach ḥasidischer Denkweise die Busse? Sie bedeutet, dass die Seele alles, was sie hindert und verkörperlicht, überwindet und in Vereinigung mit dem Göttlichen auf ihre Wurzel zurückgeführt wird. Die göttliche Welt ist die Urheimat der Seele. Sie hat diesen ihren Platz eingeräumt, damit sie gelegentlich oder in bestimmter Absicht, in die Sinnenwelt herabsteige. Während ihrer Erniedrigung ist ihre Macht begrenzt und ihre Erkenntnis verdunkelt. Die Sehnsucht, mit dem Göttlichen in Freiheit und Reinheit wieder vereint zu werden, ist nicht nur ein Kom-

pass der Seele, sondern auch eine Macht, die, wo sie geübt wird, der Hilfe Gottes begegnet und ihr Ziel erreicht. Dieser Kampf erstrebt nicht allein eine Wiedervereinigung nach dem Ende des Erdenlebens, sondern jetzt in der sinnlichen Daseinsform. Dieser Kampf, sich von dem hindernden Sinnlichen zu befreien, ist die Busse. Richtet man den Blick auf die Hindernisse oder auf die Begrenzung der Seele während ihrer Existenz in der Körperlichkeit, so erhält die Busse einen negativen Charakter. Sie wird dann Bekehrung genannt und mit der Trauer und der demütigen Selbsterkenntnis zusammengestellt. Sieht man dagegen auf das Ziel der Bekehrung, so erhält die Busse ein Licht und eine positive Bestimmung und wird mit der triumphierenden Freude in Verbindung gebracht. Wer mit allen Kräften seine Seele zu dem göttlichen Lichte erhebt, der vollbringt eine rechte Busse. Wenn in diesem Zusammenhang von Seele geredet wird, so ist damit die göttliche Seele gemeint oder der Teil der menschlichen Seele, der aus der göttlichen Welt stammt. In sich hat der Mensch auch das Prinzip des natürlichen Lichtes, die natürliche Seele, die ihn zum Körperlichen herabzieht. In dieser Beziehung gehen also die Hasidim von der Tatsache des Dualismus aus. Jeder Mensch wird herabgezogen und sehnt sich nach oben. Das Spannungsverhältnis führt zur Einsicht von der Notwendigkeit einer Entscheidung sowie einer zielbewussten Anstrengung für den Frommen.

Das für die göttliche Seele Natürliche ist ununterbrochene Einheit mit dem Göttlichen. Jede Unterbrechung derselben muss eine Entfernung von Gott bedeuten. Alles Leben ausserhalb der göttlichen Sphäre ist Götzendienst. So wird auch Jes. 55, 8 ausgelegt: »Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken». Wenn sich der Mensch von Gott trennt, treibt er sogleich Götzendienst. Hier gibt es kein Kompromiss. Aber trotzdem sagt die Gemara, dass dem Menschen, wenn er still sitzt und keine Uebertretung begeht, dies so ausgelegt wird, als habe er ein Gebot erfüllt. Und dies versteht man unter den Worten »eure Wege sind nicht meine Wege.»[1]

Die etwas spitzfindige Exegese scheint darauf zu zielen, das Verhältnis des Gegensatzes zwischen dem Göttlichen und dem Natürlich-menschlichen noch mehr einzuschärfen. »Eure Wege

---

[1] Test. S. 14.

sind nicht meine» bedeutet also, dass man Gottes Wege geht, wenn man nicht seine eigenen geht. Ein Zwischending kann es nicht geben. In dieser Erklärung liegt dann auch ein leichtgewonnener Anhaltspunkt für den Optimismus. Die eigenen Gedanken und Wege sind die sinnlichen, zu denen die natürliche Seele lockt und der natürliche Trieb zieht. Die Wahl zwischen den eigenen Wegen und Gottes Weg muss für den Frommen ein Aufgeben des Sinnlichen in Gedanken, Werken und Gefühl bedeuten. Weil aber das Sinnliche mit zu den Bedingungen des Menschen gehört, müssen alle Busse tun. Keine Seele, die noch im Körper wohnt, ist ganz rein, so dass sie es nicht nötig hätte, sich weiter mit dem Lichte Gottes zu vereinen. Im späteren Ḥasidismus und vereinzelt auch in der ursprünglichen Verkündigung wird zwar von solchen Menschen geredet, die keiner Busse bedürfen, weil sie schon vollkommen sind. Diese Ausdrucksweise gehört jedoch dem Prophetenkult an und ist weniger als eine Einschränkung der Gemeingültigkeit der Busse aufzufassen, denn als eine Projektion des Ṣaddiḳbegriffes.

Wenn also im Allgemeinen jeder Mensch der Busse bedarf, so besagt dies, dass seine Besserung zu einer Verbesserung führt, d. h. zum Aufsteigen in die Grade der Gottesgemeinschaft. Der Ḥasidismus charakterisiert einen Menschen als jemand, der ständig geht, zum Unterschied vom Engel, der still steht. Dies bedeutet, dass die geistige Entwicklung des Menschen ständig in Bewegung ist, vorwärts oder rückwärts. Im Allgemeinen wird das Wort *hālaḳ* als das Hinaufgehen zu grösserer Gerechtigkeit gebraucht.[1] In der ḥasidischen Busslehre spielt die Vergebung eine untergeordnete Rolle und die Versöhnung eine noch geringere. Je mehr die Ausdrücke religiös vertieft werden, desto mehr gleiten sie in die Mystik über, wo das persönliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch verdünnt wird. Aus demselben Grunde spielt auch die juristische Berechnung keine wirkliche Rolle. Die Voraussetzung für eine rechte Busse ist nur der freie Willensakt von Seiten des Menschen, sich nicht von dem bösen Trieb besiegen oder von etwas anderem Körperlichen hindern zu lassen, und dass er sich ohne Nebenabsichten dem Göttlichen hingibt nur um des Göttlichen willen. Die rechte Einsicht, wo die wirkliche

[1] Vgl. Toldot S. 83 u. a.

Existenz zu suchen ist, bedeutet mehr als alles andere. Je vager das Persönliche im Gottesbegriff aufgefasst wird, desto berechnender ist der Intellektualismus, der sich in der »Erweckung zur Besserung» zeigt. Das Kindschaftsverhältnis zu Gott wird durch die Selbstbestimmung zur Erlösung ersetzt. Aber es ist zugleich bezeichnend für den Ḥasidismus, wie man diesen Buss-Intellektualismus mit einer feinen psychologischen Erfahrung vereint. Auch der fromme Ḥasid wird beständig versucht, falsch zu wählen und seinen Gottesverkehr zu trüben, denn der böse Trieb redet ihm ein, die Sünde als etwas Gott Wohlgefälliges und die Gehorsamshandlung als eine Uebertretung zu beurteilen. Die Busse ist darum für einen *rāšāʿ* bisweilen einfacher. Dieser vollkommen Gottlose bekehrt sich dann zu Gott mit ganzem Herzen und bittet Gott, ihm den Weg zum Licht zu zeigen.[1] Dem aber, der von sich weiss, dass er nicht absichtlich aufrührerisch gegen Gott gewesen ist, können durch den bösen Trieb die Augen verschlossen werden, sodass er sich selbst für einen vollkommenen Ṣaddiḳ hält. »Er hat dann keine [Möglichkeit zu] Verbesserung,[2] denn seine Augen sind verklebt, so dass er den Schöpfer — Er sei gesegnet! — und seine Grösse und seinen Dienst nicht sehen kann. Und er ist in seinen eigenen Augen ein Ṣaddīḳ. Wie vermag er da Busse zu tun?[3] Wenn daher der böse Trieb den Menschen überredet, eine Uebertretung zu begehen, zeigt er ihm, als ob er damit ein Gebot erfüllt. [Dies geschieht,] damit er nie Besserung tun soll.»[4]

In dem intellektualistischen Moment, das als etwas Primäres in der Busse enthalten ist, liegt weder eine Abweichung von der Gefühlsqualität der Mystik, noch eine Auffassung, die das Werk als entscheidend ansieht, sei es die Uebertretung oder die Leistung. Die Uebertretung besteht im tiefsten Grunde darin, dass man nicht eins mit Gott ist, und das fromme Handeln darf nur dieser Einheit dienen. Wird es vom Gefühl der Einheit mit dem Göttlichen isoliert und als verdienstbringende Leistung hingestellt, wird es dadurch selbst ein Hindernis und eine Uebertretung. Dass die Spitze einer solchen Lehre gegen die Abarten des Rabbinismus

---

[1] Test. S. 13.

[2] Wörtl.: *taḳḳānā.*

[3] *weʾēḳ jāšūḇ battešūḇā.*

[4] Test. S. 13.

gerichtet ist, lässt sich nicht leugnen. »[Wenn der Mensch] zu dem Namen — Er sei gesegnet! — betet, dass er ihn von seiner Krankheit heilen soll, wegen der Tora und der Gebote, die er erfüllte, sieht er nicht ein, dass er damit an seine Sünden erinnert, denn alles ist Ueberredung des bösen Triebes.»[1]

Wenn die rechte Weisheit und Gewissheit gewonnen wird, dass alles im Göttlichen einbegriffen ist, fallen nicht nur die Verlockungen weg, sondern auch der Gegensatz zwischen dem Bösen und Guten. »Wie kann ein Mensch auf den bösen Trieb hören [in der Versuchung], um eine Sünde zu tun? Er müsste stattdessen von dem bösen Trieb lernen, der selbst immer den Willen seines Schöpfers tut.»[2]

Die Einsicht, dass der Mensch an das Körperliche und an die Sünde gebunden ist, bereitet dem Frommen jedoch Trauer und Sorge. Dies kann nicht vermieden werden und es ist zum Teil notwendig. Um durch die Ausdrucksweise nicht irregeleitet zu werden, muss man jedoch zwei Dinge im Gedächtnis behalten. Erstens übernimmt der Ḥasidismus biblische und talmudische Ausdrücke, ohne immer von der Qualität des betreffenden Wortes den ursprünglich beabsichtigten Gebrauch zu machen. Dies gilt auch von der Trauer über die Sünde. Zweitens wird in die Rede von der Trauer der Busse ein mit dem mystischen Gottesverkehr übereinstimmender neuer Inhalt hineingelegt. Hierdurch wird nicht die Reue über die Sünde oder die Furcht vor dem Zorn Gottes der höchste Inhalt der Trauer, sondern eine Abwendung von der Macht des bösen Triebes im Sinnlichen. Das Sinnliche bildet wie einen Panzer um die Seele, der sie hart und unempfindlich macht. Erst wenn diese Schale zerstört ist, kann die Entwicklung des Gefühls freien Raum erhalten und die Hingabe an Gott zu den verschiedenen Graden der Ekstase emporsteigen. Die Trauer ist nicht notwendig für die Busse. Wer an ihr vorbei zu unmittelbarer Freude gelangen kann, dient Gott umso besser. Oft wird aber die Trauer der Busse eine erste und vorbereitende Auflockerung der menschlichen Gefühlsfähigkeit.

In diesem Sinne muss das ḥasidische Bild vom Weinstock und den Trauben gedeutet werden. Der edle Wein wird aus der

---

[1] Test. S. 13.
[2] Keter S. 58.

Traube gewonnen, wenn die hindernde Schale zerstört und die Traube ausgepresst wird. Auch der Fromme, der keine Tatsünde begangen hat, kann doch eine Schale oder eine unbeschnittene Vorhaut um sein Herz haben. Diese muss dann entfernt werden, damit die verborgene Liebe hervorströmen kann, die das Herz mit dem Göttlichen vereint. Auch als Teil der Busse ist also die Trauer nicht ein unmittelbarer Gegensatz zur Idee der Freude, sondern einer der verschiedenen Wege, der das Herz mit dem Göttlichen vereint.

Welche Mittel hat der ḥasidische Büsser zu ergreifen, um die Sünde zu beseitigen und eins mit Gott zu werden? Als wichtigstes Hilfsmittel wird die Konzentration auf das heilige Wort anbefohlen, ob es nun gelesen oder gehört wird. Diese intellektuelle Anstrengung hat den zweifachen Zweck, die Aufmerksamkeit von der Versuchung abzuwenden und psychisch ein effektives Gefühl anzuspannen, in dem man die Seligkeit der Nähe Gottes empfindet. Eine Unterweisung oder Wegleitung im Wort selbst ist nicht in erster Linie beabsichtigt. Aber dieser Gebrauch der Tora oder der Gehorsam gegen das Wort der Gebote ist auch nicht an sich eine verdienstliche satisfactio. Es ist zwar nicht schwer, in dem späteren Ḥasidismus, ja schon in den Toldot, viele Anweisungen zur Erfüllung der Tora zu finden als einen Weg der Busse neben Gebet, Bekenntnis u. dergl. Je weiter die Entwicklung des Ḥasidismus fortschreitet, desto mehr nehmen solche Auffassungen überhand. Aber dies dürfte als ein Nebengleis des ursprünglichen b'eštschen Ḥasidismus zu betrachten sein. Dieser steht aller Mechanisierung und aller juristischen Abwägung feindlich gegenüber. Aber von der persönlichen Gottesvorstellung ausgehend bleibt kein anderer Sinn der Toraerfüllung zurück als ihre reine und heisse Kawwana.

Dies bedeutet nicht, dass die Erfüllung der Gebote abgelehnt oder unterschätzt wird. All dies ist unverändert in der b'eštschen Lehre beibehalten, auch die Gebote so äusserer Dinge wie ritueller Waschungen, Kleidertracht und Reinigungsbäder. B'ešṭ scheint sogar nach der Legende grosses Gewicht hierauf gelegt zu haben, wie auch seine Jünger noch heute mit Strenge die hierher gehörenden Vorschriften beachten. Aber das Gebot hat dieselbe Aufgabe wie die Konzentration beim Worte. Es soll dazu dienen, das intensive Gefühl der Hingabe zu stützen und zu wecken.

Bezeichnend ist hier der Rat, der demjenigen gegeben wird, der versucht wird: »[Wenn der Mensch] nach einer Uebertretung verlangt, soll er diejenigen Verse, die sich auf diese Sünde beziehen[1] (aus der Tora) aufsagen mit Akzenten und Vokalen, und er soll sie in Furcht und Liebe (mit grossem Ernst) sprechen. Dann wird die Lust[2] (zu dem Verbotenen) von ihm weggehen.»[3] »Wenn er Lust zu irgend einer bösen *middā* hat, soll er sechsmal [die Namen] der sieben Völker sagen (die aus Kanaan ausgetrieben wurden). Er soll sie mit all seiner Kraft, mit Furcht und Liebe sagen, dann wird sie von ihm weichen.»[4] Das primitiv Magische dieser Anweisung kann den Zweck der Kraft, die beim Aussprechen der Namen wirksam gemacht wird, nicht verbergen. Der Mensch soll ferner »diese *middā* mit dem Heiligen — Er sei gesegnet![5] — vereinen. Wenn er z. B. eine sündige Liebe hat, was Gott verhüte, soll er nur den Namen — Er sei gesegnet! — allein lieben. All sein Streben soll dies sein. Wenn es sich um Zorn handelt, der eine böse Furcht ist und von *middat hag-gᵉbūrā* stammt, soll er sich gegen seinen Trieb stärken und so handeln, dass diese *middā* eine *mœrkābā* vor dem Namen — Er sei gesegnet![6] — wird.»[7]

»Wenn [der Mensch] jemand in Furcht und Liebe predigen hört, soll er sich sehr mit dessen Rede vereinen, so dass er eins mit ihm, mit dem Richtenden, wird. Vor allem soll er vorsichtig mit jeder Bewegung[8] bei seinem Dienste sein, dass er ohne Nebenabsicht ist, was Gott verhüte. Dazu muss man grosse[9] und sehr tiefe[10] Klugheit besitzen. — Es gibt keine andere Wahl,

---

[1] T. *hahū*, L. *hahī*.

[2] *raḥᵃmānā līṣlān*, Gott behüte!

[3] Vgl. Test. S. 3.

Der talmudische Rat, sich, wenn der böse Trieb in Versuchung führt, in schwarze Gewänder zu kleiden und nach einem Ort zu reisen, wo man unbekannt ist, gleichsam um sich vor der Versuchung zu verstecken, ist unleugbar mechanischer. Mit einer solchen Auffassung muss jedoch der ḥasidische Rat verglichen werden.

[4] Test. S. 3.

[5] *lᵉhāḳ-ḳādōš bārūḵ hū.*

[6] *lᵉhaš-šēm jiṯbārek.*

[7] a. a. S. 3.

[8] *tᵉnūʿā ūṯᵉnūʿā.*

[9] T. *gāḏōl*, L. *gᵉḏōlā.*

[10] *ʿāmōḳ ʿāmōḳ.*

als die Sache immer im Bewusstsein zu haben und sein Wissen keine Sekunde davon abzuziehen. Die Sache ist so, dass sie, wenn man gedankenlos ist, nicht taugt.[1] Ausserdem gilt es, immer vorsichtig bei rituellen Waschungen zu sein. Gerade bei der *miḳwā* soll man Kawwana haben, wie es zur *miḳwā* gehört.»[2]

Dasselbe Bild von der Steigerung des Gefühls und von der Bedeutung der äusseren Handlungen als Mittel für diese liegt vor, wenn die Vereinigung des Menschen mit Gott nach dem Schema beschrieben wird, wie der Mann um die Frau wirbt. Eine Frau kann auf dreifache Art das Eigentum des Mannes werden, durch Kauf, durch Kontrakt und durch eheliche Vereinigung. Auf drei ähnliche Wege wird Israel Gottes Eigentum. Der erstgenannte Weg ist der der Gnade. Und dies ist ein hoher Grad von Gemeinschaft. Aber darauf folgt die *ḳaṭnūṯ*, d. h. das Gefühl der Gnade wird vermindert und man muss andere Mittel anwenden, um die Verbindung mit der oberen Welt zu erreichen und aufrecht zu erhalten. Man muss sich eines Kontraktes bedienen, was hier die Tora zu bedeuten scheint. Durch die Buchstaben der Tora, durch das eifrige Studium und durch das Gebet kommt der Mensch allmählich darauf zurück, Freude in Gott zu haben, wenn das geistige Leben in die Tora und das Gebet eingegossen wird. Dann hat er das dritte Stadium erreicht, das die eheliche Vereinigung genannt wird.[3]

Weil die Bekehrung diesen Sinn einer Vereinigung mit Gott hat, so hat sie auch dieselbe Wirkung zur Folge, die als Ergebnis der Hingabe an Gott in all ihren Formen und Graden beschrieben wird. Wenn der Mensch Busse für die Sünde tut, bringt er die Funken, die sich in der Sünde befanden, zu den oberen Welten empor.[4]

---

[1] Oder »Das ist eine Sache, die untauglich wird, wenn man das Wissen wegnimmt.»

[2] Test. S. 3 f.

Vgl. hiermit den Ausdruck der Toldot, dass der Mensch, der eine Sünde begeht, mit seiner Seele bei dem bösen Trieb gefangen ist. Er ist ein Glied, das geistig verwelkt und erst durch solche Wirksamkeit wieder lebendig gemacht wird, die den bösen Trieb vertreibt und Freude hervorruft. a. a. O. S. 5.

[3] Vgl. Keter S. 6.

[4] Test. S. 33. Typisch ist auch die Exegese des Wortes *nāśā*, das mit verzeihen und erheben übersetzt wird. Dies wird ḥasidisch so erklärt, dass Gott vergibt, indem er den Sünder zu sich erhebt und ihn mit sich wie in *miṣwā* vereint.

Das zweifache Ziel der Erlösung, erstens das Aufgehen der einzelnen Seele in Gott, zweitens die Befreiung aller gebundenen Funken, d. h. die Welterlösung, die auch ihrerseits durch die Frömmigkeit und Macht des Frommen erreicht werden soll, führt zu einer eigentümlichen Konsequenz, oder richtiger, Inkonsequenz der Spekulation. Der Gerechte, der ein vollkommener Ṣaddiḳ ist und immer in Debekut mit Gott ist, ohne auf etwas anderes oder auf einen anderen Rücksicht zu nehmen, ist ja in gewisser Hinsicht das Ideal für die Hingabe an Gott. Aber durch diese isolierte Gottesgemeinschaft wird seine Fähigkeit beschränkt, andere Seelen zu retten und dadurch zur Welterlösung beizutragen. Darum steht er in anderer Hinsicht hinter demjenigen Ṣaddiḳ zurück, der »ein Herr der Besserung» ist *(ba'al we'ādōn 'æl hat-tešūbā)*. »Denn dieser bekehrt sie zum Guten und führt viele von Sünden fort und verursacht Besserung in der Welt. Da ist sein Lohn vielfach grösser[1] als der des erstgenannten Ṣaddiḳs, obwohl auch dieser ein vollkommener Ṣaddiḳ ist.»[2]

Einmal wird diese Welterlösung vollendet sein. Dies ist die Zeit des Messias. »Da werden alle die Gerechten mit dem Namen 'El genannt werden.»[3] Aber diese Fähigkeit des Menschen, mit seinen Gedanken und Taten das Geschehen in der oberen Welt zu beeinflussen und die Welterlösung zu beschleunigen, ist eine dem Menschen gegebene Gabe Gottes. Letztlich ist also auch dies ein Werk Gottes, auch wenn es durch einen *ba'al hat-tešūbā* geschieht. »Gross ist der Herr und sehr gelobt. Dies besagt, dass wir ihn gross machen und loben sollen für alles Gute, das er uns widerfahren[4] lässt. Denn alles Grosse und Rühmenswerte gehört Ihm, Er sei gesegnet! — durch unseren Dienst und geschieht durch die Erweckung unseres Gottes,[5] der uns erweckt und uns Kraft gibt, ihm zu dienen und [gegen den bösen Trieb] gestärkt zu werden.»[6] Das Lohnmotiv, das hier betont wird, dürfte ein Reflex der persönlichen Gottesauffassung sein, die von dem

---

[1] *kefūlā ūmekuppælæṯ.* Vgl. Bj. S. 2493.

[2] Test. S. 26.

[3] Test. S. 31.

[4] *gōmēl.*

[5] בעיר für בְּהָעִיר.

[6] Test. S. 31. Vgl. P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 92.

kanonischen Judentum übernommen, zuweilen unvermittelt eingeschoben wird. Aber auch wenn der Mensch die Gabe erhalten hat, Gottes Helfer zu sein, und dafür belohnt wird, beruht alles auf der Kawwana, die er gehabt hat, durch die sein Werk Wert erhält und er neue Himmel und neue Erden schafft.[1]

---

[1] Vgl. Keter S. 42.

KAP. XVI.

tōrā.

Die Spannung zum Gesetzesjudentum, in die der Ḥasidismus im Verlauf der historischen Entwicklung sehr bald gerät, legt die Frage nahe, welche Stellung der Ḥasidismus selbst zum Gesetze einnahm. Der Ḥasidismus tritt als bewusste Reformationsbewegung auf, welche die Innerlichkeit als zentralen Programmpunkt hat. Es wäre daher natürlich, dass sein Reformeifer über die Gesetzlichkeit des entarteten Rabbinismus hinausginge. So ist denn auch der Ḥasidismus zuweilen in erster Linie als eine gewaltsame Reaktion gegen die aristokratische Verachtung aufgefasst, die der Rabbinismus für die Unfähigkeit des einfachen Volkes hat, nach den 613 Geboten und Verboten sowie den unzähligen talmudischen und übrigen Gesetzen und Vorschriften zu leben oder sie überhaupt zu kennen.[1] Diese Auffassung des Ḥasidismus ist jedoch nur zum Teil richtig. Die Reaktion ist da vorhanden. Aber praktisch betrachtete sie weder den Bestand des Gesetzes noch seine Erfüllung als unhaltbar. Die Entwicklung des Ḥasidismus zeigt vielmehr eher eine weitere Verschärfung der Vorschriften und eine Vermehrung ihrer Anzahl. Dem *äusseren* Verhältnis des Rabbinismus zum Gesetz steht dagegen der Ḥasidismus feindlich gegenüber. Gesetz und Gesetzeserfüllung gehören für die Ḥasidim als ein organisches Glied zu den Mitteln, die er erhalten hat, um die mystische Gottesgemeinschaft zu erlangen.

Wenn der Ḥasidismus im bʿešṭschen Zeitalter als eine volkstümliche und höchst unsystematische Lehre auftritt, ist es auch nicht zu verwundern, dass sich die Aussagen über die hierher-

[1] Ch. Bogratschoff: Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus. S. 24 ff.

gehörigen Fragen oft zu widersprechen scheinen. In dieser scheinbaren Verworrenheit findet sich doch eine unverkennbare konsequente Betonung des Verhältnisses der Innerlichkeit und der persönlich religiösen Lebendigkeit, welche die zuweilen widersprechenden Aussagen ausgleicht. Auch wo die Ausdrücke und mannigfachen Aussagen ohne grössere Originalität überliefert sind, ist es bemerkenswert, wie sie angeführt werden.

Um Klarheit und Anschaulichkeit zu gewinnen, wird man das Verhältnis des Ḥasidismus zum Gesetze unter zwei Gesichtspunkten betrachten können, einerseits dem *negativen,* d. h. der teilweisen Bekämpfung der alten Gesetzesauffassung des Ḥasidismus, andrerseits dem *positiven,* d. h. der eigenen und charakteristischen Betonung, in welcher der Ḥasidismus den Wert des Gesetzes geltend macht.

Negativ richtet sich der Ḥasidismus gegen die sich im herrschenden Rabbinismus findende Wertung des Torastudiums als eines an sich genügenden religiösen Werkes. Die Kritik richtet ihre Spitze gegen einige hervortretende Konsequenzen dieser Auffassung. Das Torastudium kann ohne Liebe und Furcht und ohne rechte Kawwana betrieben werden. Nicht einmal die Liebe zur Tora selbst — die auch dem Rabbinismus nicht abgesprochen werden konnte — besitzt religiösen Wert. Denn diese Liebe braucht nicht im letzten Grunde Liebe zu Gott zu sein, sondern kann sinnliche Lust sein. Auch die Götzendiener, d. h. die Nichtjuden, haben grosse Opfer gebracht aus Liebe zu ihren Spekulationen und ihren weisen Schriften. Man muss einsehen, dass schon an diesem Punkte die Kritik eine ernste Umwertung bildet. Die Tora hat für den Juden eine Art von Heiligkeit, die selbst das körperliche Berühren, noch mehr aber das Studium zu etwas Ausserordentlichem und Wirkungsvollem macht. Das nächtliche Bemühen des armen bedrückten Juden, einige neue Reihen in der Weisheit der Tora weiter zu kommen, kann kaum anders als durch ein eigenartiges religiöses und tiefes Gefühl erklärt werden. Aber die Erfahrung der Grenzen seines eigenen Verstandes, wenn er nichts begreift oder nichts genügend begreift, bereitet ihm Leiden und gibt ihm ein Minderwertigkeitsgefühl. Die neue Lehre des Ḥasidismus bringt ihm sowohl Gericht als auch Befreiung. Sie verneint den Wert des Studiums als einer äusserlichen verdienstvollen Handlung. Aber sie gibt dem einfachen Mann

aus dem Volke einen grösseren Trost, indem sie das einzige betont — als das alleinseligmachende — was dieser einfache Mann bei seinem Studium und seiner suchenden Wanderung im Pardes erreichen konnte, nämlich die Hingabe und Sehnsucht, mit Gott vereint zu werden.

Durch die Entwicklung des Rabbinismus und vielleicht eben so sehr durch die Eigenart der jüdischen Psyche erhält die abstrakte Gesetzspekulation einen beherrschenden Platz. Phantastische Erklärungen, Buchstaben-Verstellungen und spitzfindige Haarspaltereien fesseln das Interesse in einem Gedankenspiel, das zur höchsten religiösen Weisheit erhoben wird. Fragen und Gegenfragen mit zahlreichen darein verwobenen und sinnlosen Kleinigkeiten gelten als deutlicheren Beweis für ein religiöses Genie als die einfach rechtschaffene und praktische Erbauung. Auch diese Form der Mechanisierung ist einigermassen der Kritik des bʿešṭschen Ḥasidismus ausgesetzt. Nicht in dem Sinne, als würden die Texterklärungen weniger töricht in der bʿešṭschen Bewegung, oder die Freude geringer über eine erfinderische Sophistik.[1] Aber prinzipiell wird die Betonung auf etwas anderes gelegt als auf das abstrakte Spiel des Spekulierens. Dessen Kühle wird verurteilt durch die Forderung der Debekut und *hiṯlahᵃbūṯ* als Zweck jedes Studiums.

Gegenüber dem Rabbinismus richtet sich weiter der Protest gegen die Gesetzeserfüllung als Leistung. Die Seele sagte zum Rabbiner, er sei nicht seines Torastudiums wegen der Offenbarung der höheren Welten für würdig erachtet. Nur seine Hingabe an Gott verlieh ihm Gemeinschaft mit der oberen Welt. Aber das Studium des Gesetzes wird nicht nur als religiöses Verdienst ver-

---

[1] Vgl. Keter S. 26 u. a. Dass auch nicht der Ḥasidismus seine spekulative Einstellung verleugnet, geht aus der schnellen Entwicklung zum Ḥabadismus und der hohen Wertung der Toldot hervor gegenüber dem einfach Erbaulichen, das die Tradition Bʿešṭ zuschreibt. Im modernen Ḥasidismus wird das Testament als etwas Wahres, Heiliges und Wertvolles betrachtet, aber nicht als eine so unerhörte Weisheit als ein spitzfindiges Wortspiel oder eine halsbrecherische Exegese. Die Ḥasidim unserer Tage zeichnen sich im täglichen Leben durch mindestens ebenso viel sophistisches Interesse aus als je die Talmudisten. Ein konstruierter abstrakter Gegensatz oder eine leere Spitzfindigkeit, die in einer Predigt vorgetragen wird, kann Häuser und Strassen einen ganzen Tag lang mit aufgeregten Diskussionen erfüllen.

worfen. Das Gesetz ist auch nicht ein Kodex für ein eo ipso zur Erlösung führendes Handeln. Nur ausnahmsweise wird eine Verordnung aufgehoben oder ein Gebot abgeschwächt, um die unerträgliche Bürde zu erleichtern. Aber das Gebot wird von der Hand in die Gesinnung verlegt. Die Gerechtigkeit wird auf eine höhere Ebene erhoben. Auch wo gelegentlich die Vorstellung von Gott in persönlicher Konkretion unvermittelt mit der unbestimmteren 'En Sōf- und Šekinavorstellung zusammen besteht, erhält die Leistung als solche weder ethische noch juristische Qualität. In dieser Beziehung hat die unbestimmtere und unpersönliche Gottesauffassung auf die Ethik abgefärbt, falls man nicht auch andersartige Einflüsse mitzurechnen hat. Diese unerschütterliche Betonung des Zweckes, der Gesinnung und des Gefühls ist unter allen Umständen eine konsequente Entwicklung der grundlegenden Auffassung vom Gottesverhältnis und Gottesverkehr. Die sehr strengen ethischen Bestimmungen und rituellen Vorschriften, die der Ḥasidismus aufrecht erhält und in einigen Fällen neu einführt, erschüttern dieses Urteil nicht. Sie können völlig hinreichend als unentbehrliche äussere Regeln und Hilfsmittel des Gottesverkehrs erklärt werden. Bei der Vorstellung vom Tode und von den Prüfungen nach dem Tode ist es schwer, sich von jeder Auffassung von Lohn und Berechnung zu befreien. Aber erstens dürfte diese auf einem selbständigen Wege überliefert sein, zweitens spielt sie erst im späteren Ḥasidismus eine hervortretende Rolle, wo das primitive aufs Neue eine widerspruchsvolle Materialisierung mit sich bringt.

Stark und bewusst richtet sich die ḥasidische Kritik gegen jede Auffassung vom Gesetz, welche die Toraerfüllung zu einer freudezerstörenden Last macht. Nicht nur eine solche Beobachtung der Gebote ist vom Bösen, die das Gefühl der Freude hindert. Auch die Reue erhält, wie oben gezeigt wurde, Raum nur oder vor allem als Durchgangsglied zu einem lebenbejahenden Gefühl.

Ferner richtet sich die Kritik gegen die hochmütige Behandlung des Volkes durch den Rabbinismus. Die Kluft war gross und unüberwindbar; Gott wohlgefällig konnte eigentlich nur derjenige sein, der alle Gesetze und Gebote kannte und hielt. Die Gerechtigkeit war auf diese Weise nur dem geschlossenen Kreis der Rabbiner vorbehalten. Die Opposition ist also historisch erklärlich. Aber es kommt auch noch eine psychologische Moti-

vierung hinzu. Nach der Grundauffassung des Ḥasidismus muss zwar ein Jeder in rechte und innige Verbindung mit Gott kommen können. Aber die Frömmigkeit ist auch hier bedeutsam abgestuft. Die Skala ist jedoch eine andere. Religiöser Führer ist nicht mehr der gelehrteste, der Rabbiner, nicht einmal der mächtigste, der Baʿal Šem, sondern derjenige, welcher durch seine Frömmigkeit in engster Gemeinschaft und Mitwirkung mit der Gottheit steht, der Ṣaddiḳ. Bʿešṭ ist der Erste in der Reihe der Ṣaddiḳim.[1] Aber schon im Verhältnis der Jünger zu ihm wird das Schwergewicht vom Gehorsam gegen die Rabbiner in den Prophetenkult verlegt. Dies wirkt auf die Auffassung vom Gesetz zurück und erhält dadurch innere Begründung. Als Regel für das äussere Leben sind Gesetze und Vorschriften wichtig. Aber für das religiöse Leben sind sie ephemär. Der Beruf des Rabbiners wird zu dem eines Richters. Das Priestertum wird von dem im Gesetz vielleicht ganz unkundigen Ṣaddiḳ übernommen.

Diese ganze Kritik spiegelt sich in Aussagen, die zuweilen das Gepräge der Bitterkeit und des Missmuts haben, zuweilen voll überlegener Verachtung sind. Das Wort in Psalm 12, 2: »Die Heiligen haben abgenommen, und der Gläubigen ist wenig unter den Menschenkindern», wird so erklärt, dass ein bestimmter Zusammenhang zwischen dem Wort: die Heiligen und dem Wort: die Gläubigen besteht. Rab. פיסטנר hatte erst geglaubt, der Vers bedeute, dass es keinen Ṣaddiḳ, keinen wirklich Gläubigen geben könnte, weil dem Volk die Frömmigkeit fehlte. Im Traume erfuhr er jedoch, dass es sich umgekehrt verhielte. Das Volk war nicht fromm, weil es keine gläubigen Führer hatte. Wenn die Toldot diese Auslegung bringen, kann R.J.J. nicht einen Ausruf höchster Billigung »ודפח״ח» unterlassen.[2] Mit ironischer Ueberlegenheit werden die Rabbiner vom Volk zuweilen Helden genannt. Aber, so wird hinzugefügt, zuweilen geschieht es, dass der Held keine tauglichen Waffen hat oder dass ihm die Einsicht in die Kriegsführung fehlt. Dasjenige Volk ist daher glücklich, das selbst zum Kampf blasen und selbst seinen Krieg führen kann.[3] Noch beissender wird das Urteil formuliert, wenn mit klarer Hindeutung auf die Rabbiner von einigen Predikanten geredet wird,

[1] Hier ist das Wort ṣaddiḳ = Rebbe.

[2] Toldot S. 81. ודפח״ח = Das Wort aus des Weisen Munde ist süss. Vgl. Abkürzungen.

[3] Keter S. 29.

die wie brennende Schlangen sind. Sie wecken das Volk mit Weinen. Aber sie tun es nicht einmal um Gottes willen, sondern ihres eigenen Gewinnes wegen. Ausserdem muss man sich erst selbst erwecken, ehe man fähig ist, andere zu wecken.[1] Im Gegensatz zu dieser aktuellen Situation wird betont, dass die Demut das beste Torastudium ist. Wer viel Tora gelernt hat, wird leicht hochmütig und gerät deshalb in Unglück.[2]

Diese oppositionelle Einstellung gegen die Vertreter des Talmudismus und Rabbinismus, die so der Ḥasidismus in verschiedener Hinsicht einnimmt, war für das damalige Judentum kein widersinniger Radikalismus. Immer wieder waren in der Geschichte von den Erweckungs- und Volksbewegungen, die mit dem Messianismus zusammenhingen, weit kräftigere Anläufe versucht. Zuletzt in der Mitte des 17. Jahrhunderts war Polen Zeuge eines Versuches gewesen, den ganzen Talmudismus als Gesetzeskodex wegzufegen.

Die Kritik war ausserdem in der allgemeinen Meinung verankert. Auch wo die religiöse Motivierung der ḥasidischen Opposition nicht verstanden oder angenommen wurde, war der Erdboden für den Protest gegen die Gesetzlichkeit wohl bereitet. Ferner muss man auch bedenken, dass auch ausserhalb des Ḥasidismus gleiche Kritik geübt wurde, sogar von sehr sorgfältigen Halachisten, z. B. R. David Levi in Lemberg.

Betrachtet man die eigentliche *positive* Einstellung des Ḥasidismus zum Gesetze, so kann man eine dreifach hohe Schätzung derselben beobachten. In jedem dieser Fälle wird sie mit spezifisch ḥasidischer Motivierung gewertet. Auch wenn sich die Bezeichnungen nicht ganz mit Inhalt und Zweck der Lehre decken, dürfte man mit einem gewissen Recht von einem magischen, einem ethischen und einem religiösen Motiv für die Liebe des Ḥasid zum Gesetz reden können.

Die magische Auffassung im Ḥasidismus scheint völlig auf die ḳabbalistische Zahlen- und Buchstabenmystik zurückzugehen und keine originelleren Sonderzüge aufzuweisen. Dennoch muss sie hier beachtet werden, weil diese geheimnissvolle — wahrscheinlich nicht nur für die heutige Religionsgeschichte, sondern auch für

[1] Keter S. 28.
[2] Keter S. 29.

die fromme Klugheit des Ḥasidismus unbegreifliche — Wertung des geistigen Lebens und der schöpferischen Fähigkeit der Buchstaben sowie das Verhältnis der Buchstaben in absteigender Skala zueinander offenbar ein kräftiges Mittel für die Ḥasidim bedeutet hat, in *jir'ā* vor der Tora zu zittern, und so in eine richtige Kawwana versetzt zu werden.

Das ganze Alphabet ist voll von Geheimnissen. Den Gedanken einzufangen und in einen unbedeutenden Buchstabentyp zu fixieren, durch verschiedene Kombinationen dieser Buchstabentypen neue Begriffe und Gedanken zu schaffen, die dem einen Menschen vom anderen aufgezwungen werden, all dies ist eine Tat und ein Wunder, vor dem zu staunen der Ḥasid nie die Fähigkeit verloren hat. Eine Verschiebung der Vorstellung ist naheliegend. Der Buchstabe als solcher ist das Primäre, mit Macht Geladene, das dem Gedanken, Namen oder Wunsch, den die Buchstaben oder Worte representieren, Leben und Kraft gibt zu Bösem und Gutem. Noch eine dritte Association stellt sich ein. Auch der Gottesname mit seinem ausserordentlichen Tabuwerte kann in die Buchstabentypen hineingebracht werden. Die Buchstaben, die in diesem Namen enthalten sind, sind übermässig mächtig und geladen. Hiervon ausgehend sucht man eine göttliche Teilhaftigkeit an allen Buchstaben des Alphabets zu verfechten, ebenso wie die ganze Buchstabenreihe von א bis ת der gradweisen Emanierung des Sefirotschemas vom 'En Sōf zur *malkūṯ* folgt. Oft wird eine bestimmte Parallelisierung zwischen den Sefirot und dem Alphabet angegeben. Eine unermüdliche Spekulation gibt sich auch Mühe, in jedem Worte der Tora einen verborgenen Gottesnamen zu finden, ein nicht ganz hoffnungsloses Unterfangen, dank der vielen Möglichkeiten, welche die Buchstaben-Verstellungen und Zahlenwerte durch *gēmaṭrijjā, nōṭrīḳān, t^emūrā* und *ṣērūf* geben. Diese alte, im 11. Jahrhundert unter Abraham Abulafia und Gikatilla mit neuem Eifer betriebene Methode ist im Ḥasidismus zu grosser Ehre gelangt. Es herrscht im Kreis der Ḥasidim eine kritiklose Bewunderung, wenn einer ihrer Gelehrten im frommen Zeitvertreib die mittelalterlichen Versuche wieder aufleben lässt, in jedem Objektzeichen את der Tora einen verborgenen Sinn zu entdecken, und eine Komprimierung der göttlichen Kraft, welche die Buchstabenreihe von א bis ת enthält.

B'ešṭ wird eine Auslegung des Geheimnisses des Alphabets

zugeschrieben. Bei jedem Wort muss man sich befleissigen, eine Absonderung und eine Ueberwindung zu erreichen. Jedes Wort enthält nämlich verborgene »Gerichte», die überwunden werden müssen. Diese Gerichte von ש״ר פ״ר[1] sind in dem Worte *'adōnāi* angedeutet in der Einleitung zu *šemōnæ 'æśrē.* Ausserdem gibt es einen Zusammenhang zwischen allen Buchstaben. א ist in ב enthalten, das zwei א bezeichnet. Ebenso verhält es sich mit allen anderen Buchstaben bis zum ת, das 400 א bezeichnet. Indessen wird diese Vervielfachung nicht — wenigstens nicht immer — als ein vermehrtes Kraftmass aufgefasst. Je weiter der Buchstabe vom Anfang des Alphabets entfernt ist, »desto entfernter ist er auch vom Leben und bis *malkūt* in *malkūt* mit Ḳelifot bekleidet, was fremde Gedanken bedeutet». Wenn sich jedoch der Mensch auf die *gālūt* der Šekina besinnt, die bedeutet, dass ein Funken der Šekina in die Unreinheit der Ḳelifot verkleidet ist, »dann soll er im tiefsten Grunde erzittern,[2] und da werden alle Ḳelifot[3] abgesondert, und eine Vereinigung zwischen *jir'ā* und *nōrā* [dem Furchtbaren] zustande kommt, wobei der heilige Funke herausgesucht und mit dem Leben da oben vereint wird». Grosses Gewicht wird auf diese Spekulation gelegt.[4]

Die talmudische und ḳabbalistische Tradition über die verschiedene Art des Torastudiums wird unkritisch übernommen. Das Studium ist eine Wanderung im Pardes. Die verschiedenen Buchstaben in diesem Wort bezeichnen verschiedene Arten des Studiums.[5] Der erste Buchstabe bedeutet פשט, die einfache buchstäbliche Erklärung. Der zweite Buchstabe bedeutet רמז, was eine etwas freiere Erklärung nach den Andeutungen im Text ist. Unter dem dritten Buchstaben דרש versteht man die allegorische und politische Auslegung. Der vierte Buchstabe bedeutet dagegen סוד, dies erklärt das innerste Geheimnis des Wortes. Von diesen vier Deutungsarten scheinen die Ḥasidim trotz des abschreckenden Beispiels der Gefährten des Rab. 'Akiba am meisten von der letzten und geheimnisvollen angelockt zu sein.

---

[1] Dieser Ausdruck für die Ḳelifot, bezieht sich auf ihre Anzahl.

[2] *jitḥāreḏ ḥarāḏā geḏōlā.*

[3] Wörtl.: *pō'alē 'āwæn,* Betreiber der Sünde.

[4] Keter S. 35.

[5] Vgl. Hvad er Talmud. S. 20 ff. und E. Bischoff: Die Elemente der Kabbalah. I S. 146. Ders.: Die Kabbalah. S. 27.

Die Wörter und Buchstaben sind ja selbst Geheimnisse. Dies wird aber in einer Weise ausgenutzt, welche die Magie in Mystik übergehen lässt. Es ist auffallend, wie das Testament durchgängig eine solche Deutung des Buchstabengeheimnisses erstrebt, dass diese Vorstellung eine Treppenstufe in der psychischen Skala wird. »Jeder Buchstabe ist eine ganze Welt. Wenn einer das Wort mit grosser *hiṯkaššᵉrūṯ* sagt, weckt er diese Welten sicherlich auf, und führt damit grosse Taten aus.»[1] Wer dies recht tut, ist der vollkommene Ṣaddiḳ.[2] Dadurch erreicht er nicht nur selbst ein heisseres Gefühl und grössere Gottesnähe. Er erreicht auch eine Einheit zwischen der Welt der Wörter und der Gedanken, zwischen der Welt und Gott. Immerfort und in neuen Zusammenhängen kehrt dieser Gedankengang wieder. Der Talmud lehrt, dass jeder Abschnitt hundertundeinmal studiert werden muss. Es wird Bʿešṭ die Mahnung in den Mund gelegt, jedes Stück hundertmal und noch einmal zu lesen. *'œḥāḏ* bedeutet nämlich der Einzige, Gott. Dadurch wird angedeutet, dass das Studium mit Gott vereinen soll.[3]

Der Ḥasidismus hat auch eine *ethisch* motivierte Bewertung des Gesetzes. Das Gesetz wird nicht nur als die bestimmte und begrenzte, von Gott gegebene heilige Schrift aufgefasst, sondern als die das Leben regelnde Vorschrift, sei es, dass sie in der Tora enthalten oder ausserhalb derselben formuliert ist. Aber zwischen diesen beiden Auffassungen besteht immer ein enger Zusammenhang, da die Vorschriften letzten Endes immer ihre Autorität aus der Schrift holen. Man hat hier also auch das Erkenntnismass zu berücksichtigen und das Gehorsamsverhältnis, das dem Ḥasid in Bezug auf das Gebot auferlegt wird.

Das Gesetz ist notwendig und heilsam, damit der Mensch den bösen Trieb bekämpfen und besiegen kann. Die Unlust, den Inhalt des Gesetzes zu lernen und ihm zu gehorchen, beruht auf dieser Widerspenstigkeit des bösen Triebes. Psalm 36, 4 »Alle ihre Worte sind schädlich und erlogen; sie lassen sich auch nicht weisen, dass sie Gutes täten», wird auf das Gesetz gedeutet. »Der böse Trieb überredet nicht den Menschen, garnichts zu lernen. Denn er weiss, dass der Mensch dann nicht auf ihn hören

[1] Test. S. 24.
[2] Test. S. 25.
[3] Keter S. 9. Vgl. T. Ysander: Gudsordet och religionerna. S. 51 f.

würde. Denn wenn ein Mensch nichts lernt, ist er in den Augen der Menschen nichtgeachtet und wird nicht *lamdān* genannt. Aber der böse Trieb überredet ihn, nicht so etwas zu lernen, woraus er Gottesfurcht gewinnen kann, z. B. aus Erbauungsbüchern oder *šulḥān ʿārūk,* sodass er gründlich etwas *dīn* [1] kennen lernt. Er überredet ihn dagegen, sich ausschliesslich mit der Gemara und allen Kommentaren zu beschäftigen. Dies ist die Meinung, dass der böse Trieb den Menschen nicht tun lässt, was verständig und gut ist. Dies bedeutet, dass er ihn daran hindert, sich mit solchem Studium zu beschäftigen, von dem der Mensch etwas Gutes in seinem Studium, wie Gottesfurcht, haben kann.» [2] Hier wird also das Studium als etwas Wertvolles und Notwendiges für den Frommen betont. Diese Einstellung gilt nicht allein der Tora, sondern auch dem Talmud. Wie weit Bʿešṭ selbst den Talmud oder *šulḥān ʿārūk* kannte, ist schwer zu beurteilen. Es dürfte eher eine Gefahr sein, sein Wissen in dieser Beziehung zu überschätzen als es zu unterschätzen. Aber es ist doch bedeutungsvoll zu beobachten, wie oft die erste Generation Talmudzitate in Bʿešṭ's Mund legt. Auch wenn man die Biographie Bʿešṭ's genügend kennte, um feststellen zu können, dass er in dem, was nach ihm angeführt wird, oft den Glanz der Gelehrsamkeit seiner Jünger erborgt, wird man doch berechtigt sein, aus den Zitaten zu schliessen, dass sich bei Bʿešṭ keinerlei prinzipielle Abneigung gegen den Talmud geltend macht. Die Legenden des Talmud können Bʿešṭ vielleicht durch mündliches Erbe bekannt gewesen sein. [3] Die Frage wird aufgeworfen, ob man den Talmud [4] als etwas Geringes bezeichnen soll. Und es wird in der Antwort betont, dass hier die Hauptsache in der Tora liegt, die am Sinai gegeben wurde. [5] Ebenso wird im Ḥasidismus oft der *šulḥān ʿārūk* als nützlich und wertvoll angeführt. Oft wird hierbei eine persönlich geprägte Mahnung hinzugefügt, Debekut zu pflegen. Die Vorstellung, als ob der bʿešṭsche Ḥasidismus gegen den *šulḥān ʿārūk* opponierte, muss als Irrtum abgelehnt werden.

---

[1] Bedeutet vielleicht hier rituelle Gesetze oder Halacha.

[2] Test. S. 23.

[3] Vgl. das Talmudzitat über Rab. Akiba, Keter S. 10.

[4] Hier eigentlich die im Talmud berichtete Diskussion zwischen Abaja und Rabba, oft aber als Bezeichnung für den Talmud selbst gebraucht.

[5] Keter S. 37.

Jeder Ḥasid achtet ihn sehr hoch. Gegenwärtig dürfte kein Kreis jüdischer Frommer den *šulḥān ʿārūk* und den Talmud mit grösserem Eifer und Genauigkeit beachten, als die Ḥasidim. Dagegen entwickeln sich allmählich einige unterschiedliche Gebräuche im Ḥasidismus, die unmittelbar von den Vorschriften des *šulḥān ʿārūk* abweichen und die innere Freiheit zeigen, die man gegenüber den Buchstaben des Gesetzes empfand.

In Bezug auf den Gehorsam und das Halten der Gebote wird genaue Erfüllung eingeschärft. »Man soll auf ein kleines Gebot eben so achten wie auf ein grosses.« »Denn du kennst keine Belohnung für das Gebot. Du sollst so handeln, dass es zum Wohlgefallen des Schöpfers — Er sei gesegnet! — ist, und nicht für Lohn.«[1] Die Demut soll den Menschen hindern, nur nach der Erfüllung besonders grosser Gebote zu trachten. Aber die Demut darf auch nicht der Aktivität im Wege stehen. »Wenn [der Mensch] Lust hat, ein Gebot zu erfüllen, soll er darauf achten, und sich befleissigen, es zu tun. Und der böse Trieb soll ihn nicht hindern, indem er sagt, dies sei eine grosse Sache, durch die er hochmütig werden könnte. Dennoch soll er ihn nicht hindern.«[2] Vom ethischen Gesichtspunkte aus kann also das Verhältnis des Ḥasidismus zum Gesetz als Genauigkeit und Freiheit bezeichnet werden. Dies stimmt auch wohl mit der Betonung des Religiösen und Individuellen im Ḥasidismus überein.

Diese religiöse Einstellung des Ḥasidismus zum Gesetz hat zur Folge, dass alles Gewicht auf den Geist und die Innerlichkeit gelegt wird. Der Geist der Tora ist mit dem Salz zu vergleichen. Ohne dies wird alles unschmackhaft. Salz ruft Durst hervor. So dürstet der nach Gott, der das Gesetz geistig versteht.[3] Ebenso wird gesagt, dass es für denjenigen bitter wird, der drei Tage lang aufhört, Tora zu studieren und zu beten. Um so mehr wird es das für denjenigen, der die Tora nie gehört, gelesen oder gebetet hat.[4] Dass eine rein religiöse Motivierung für das Torastudium vorliegt, geht u. a. daraus hervor, dass es neben das Gebet gestellt wird. Aber diese Forderung des Gottesverkehrs während

[1] Test. S. 25.

[2] Test. S. 10.

[3] Zitiert nach P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 23 und 80.

[4] Toldot S. 90.

des Torastudiums und durch dasselbe wird auch direkter ausgesprochen. Dem talmudischen Satz gegenüber, dass das Torastudium über die Brandopfer ebenso wirksam sei, als wenn man das Brandopfer darbrächte, wird gesagt, dass die Tora vor allem mit Furcht und Liebe studiert werden muss. Wer das tut, giesst neues Leben in die Tora.[1] Indem der Mensch Gesetz und Gebote bewahrt, wird er selbst ein Tempel Gottes.[2]

Noch klarer wird der religiöse Ernst und Zweck beim Torastudium betont, wenn man zu erklären sucht, weshalb in Talmud von grösseren und kleineren Dingen im Gesetz geredet wird. Das Grössere ist dasjenige, was vom Göttlichen handelt. Das Kleinere sind die Diskussionen. Alles hängt von Absicht und Gesinnung ab. Wenn der Mensch beim Torastudium nur den Stoff kennen lernen will, erhält er garnichts. »Wenn es dagegen seine Absicht ist, nach der Debekut in Gott[3] zu trachten, um eine *mærkābā* für ihn zu werden, — und hierzu gibt es keinen anderen Weg als durch die Tora und die Gebote —, dann kann er auch eine *mærkābā* für Gott werden, sei es durch die offene oder die verborgene Tora. ... Wer studiert, um scharfsinnig zu werden, zu seinem eigenen Vergnügen und Bedürfnis, für den ist es eine Kleinigkeit, d. h. er dient den Namen — Er sei gesegnet![3] — durch eine Kleinigkeit, und es ist gleich nichts. Für ihn ist es nämlich nur so, als sehnte er sich nach irgend einer anderen Weisheit. Anders [verhält es sich mit dem,] der sich danach sehnt, eine *mærkābā* für den Gesegneten durch die Tora zu werden. Dies ist eine grosse Sache.»[4]

Hierin liegt also ein zweifältiges Verhältnis des Ḥasidismus zum Gesetz ausgedrückt. Es wird eine Last und eine Nichtigkeit, wenn es nur um seiner selbst willen da ist und den Menschen mehr zur Scharfsinnigkeit und vielleicht zum Lobe unter den Menschen hilft. Aber die Tora wird eine unschätzbare Gabe Gottes, wenn sie als Hilfsmittel gebraucht wird, — sowohl an sich als durch den Gehorsam —, um von der *ḳaṭnūṯ* zur *gaḏlūṯ* und zu der innersten und höchsten Gemeinschaft mit dem Göttlichen zu gelangen. Die mystische Erfassung des Religiösen diktiert also

[1] Keter S. 63.
[2] Keter S. 73.
[3] *haš-šēm jiṯbārek̄.*
[4] Keter S. 37.

sowohl den Protest des Ḥasidismus gegen die Gesetzlichkeit des Rabbinismus als auch seine eigene innerliche Wertung der Tora, des Talmuds und aller *miṣwōṯ*.

Deshalb wird auch oft betont, dass das Studium ausschliesslich um Gottes willen geschehen soll, *lišmā*, nicht aus einem anderen Grunde, *šœllō lišmā*. Wenn zuweilen der rabbinische Satz, dass das Studium *šœllō lišmā* gestattet werden kann, weil es zu einem reinen Studium *lišmā* führen kann, bei dem bʿeštschen Ḥasidismus Zustimmung findet,[1] so beruht dies auf der Betrachtung der steigenden Gefühlsskala beim Studium. In diesem Falle ist also auch das Studium *šœllō lišmā* ein beginnendes innerliches und religiöses Studium.[2]

---

[1] Vgl. Keter S. 44.
[2] Vgl. Test. S. 10.

KAP. XVII.

Der Optimismus.

Wenn sich schon das kanonische Judentum und mehr noch das rabbinische durch eine gewisse Doppelheit des ethischen Motives kennzeichnet, da es einerseits eine konkrete Auffassung von der Macht und Wirklichkeit des Bösen hat, und da andrerseits der Wille des Menschen zum Guten und seine Fähigkeit, es selbst zu verwirklichen, hervorgehoben wird, so macht sich diese teilweise widerspruchsvolle Vorstellung im bʿešṭschen Ḥasidismus noch mehr geltend. Hier stehen, was die Ethik betrifft, übernommene Vorstellungen von der Existenz des Bösen unmittelbar neben der entschiedensten und für den Ḥasidismus konsequenten Betonung des Relativismus, Optimismus und Monismus.

Der Ḥasidismus verwendet die ḳabbalistischen Fachausdrücke für das Böse, קליפה, Schale oder Hülle; zuweilen wird der einfachere, ebenso übernommene Ausdruck, die andere Seite,[1] verwandt. An sich brauchen diese Bezeichnungen keinerlei Vorstellung von einem wirklichen Bösen in sich zu schliessen. Die Exegese geht doch im Allgemeinen darauf aus, das Böse radikal wegzudeuten. Es besteht jedoch kein Zweifel darüber, dass in der volkstümlichen Vorstellungswelt des Ḥasidismus die Ḳelifot eine sehr reale Existenz als eine personifizierte böse Geistesmacht erhalten haben. Ausser von den Ḳelifot wird auch noch von den *šēḏīn*[2] geredet, die aus dem neuen Testament, dem Talmud und der ḳabbalistischen Literatur wohl bekannt sind. Der Unterschied zwischen den Ḳelifot und den *šēḏīn* scheint der zu sein, dass diese letzteren in der Vorstellung eine personalere Existenz als wirkliche böse Geister besitzen. Die *šēḏīn* können verkörpert

[1] סטרא אחרא ס"א.

[2] שדין.

werden und ein Fürstentum des Bösen unter ihren eigenen Herrschern *'ašmeḏai*[1] bilden. Der Toldot redet auch von *šēḏīn jehūḏājīn*.[2] Nach Keter soll der Toldot diese Vorstellung nach der b'eštschen Lehre zitieren.[3] Wenn ein Ṣaddiḳ geboren wird, ist Satan um seine Macht besorgt. Ein Gegner und Versucher wird in der Gestalt eines *šēḏ* gesandt, der dem Einfluss des Ṣaddiḳs entgegenwirken soll. Die Tätigkeit Satans ist, die Menschen ständig vor die Wahl zwischen den Beiden zu stellen.

Die ältere jüdische, volkstümlich primitive Auffassung von dem persönlichen oder konkreten Bösen kann also nicht als im Ḥasidismus ganz verdrängt angesehen werden. Man muss mit solchen übrig gebliebenen Vorstellungen in der Frömmigkeit des Volkes rechnen, auch wenn die Ausdrucksweise der ḥasidischen Lehre nicht zu streng genommen werden darf. Durch die praktische und erbauliche Absicht kann nämlich eine Vergröberung motiviert werden, obwohl die Spekulation einen bewussten Relativismus hineingelegt hat.

In gleicher Weise wird vom Sündenfall als dem Grund zum Bösen geredet. In ḳabbalistischer Ausgestaltung wird die ältere jüdische Vorstellung von einem wirklichen Sündenfall übernommen. Es gibt keine Belege, dass B'ešṭ sich auf eine ausführliche Erklärung desselben eingelassen habe. Aber die Hinweise, die im Vorübergehen gemacht werden, zeigen, dass der Gedanke und Sinn allgemein bekannt gewesen ist. Die fremden Gedanken, die zum Beter kommen und ihn stören, stammen von diesem geheimnisvollen Sündenfall.[4] Die Spekulation lässt diesen Sündenfall insofern ein wirkliches Geheimnis sein, als er in den Sefirot vorsichgegangen ist. Man muss aber in Betracht ziehen, dass gröbere Vorstellungen in der Frömmigkeit des Volkes wirksam gewesen sind, und durch die Erzählung vom Sündenfall der Erfahrung von der Wirklichkeit der Sünde Relief gegeben haben.

Die mannigfachen Aussagen und Erklärungsversuche, welche die Auffassung von der Existenz des Bösen abschwächen, gestatten in keiner Weise, dass man die Empfindung des ethischen Dualismus übersieht, die den religiösen Kampf der Ḥasidim mit Span-

---

[1] אשמדאי. Vgl. L. Ginzberg: JE II S. 217 f.

[2] שדין יהודאין.

[3] Keter S. 32.

[4] מסוד השבירה. Vgl. Keter S. 25.

nung und intensiver Mühe erfüllt. Theoretisch wird konsequent die optimistische Linie verfolgt. Das Böse kann keinerlei Realität haben, da alles am Göttlichen teil hat. Wenn es sich aber um die religiöse Erfahrung und praktische Lebensführung des Menschen handelt, steht die Sache schon anders. Da empfindet er ständig die verfängliche Macht der Versuchung, nicht als einen Schein, sondern als einen bösen Feind, der ihn in einen wirklichen *rāšāʿ* verwandeln will. Es ist auch auffallend, dass das Testament bei Erwähnung des Bösen weit öfter von *jeṣœr hā-raʿ* als von Ḳelifa redet. Das Interesse ist nicht auf das aussermenschliche Böse gerichtet, sondern auf das im Kampf der Menschenseele Erfahrene. Im Ḥabadismus mit seinem bald überhandnehmenden theoretischen Interesse werden die Ḳelifot von Neuem ein Objekt für umfassende Spekulation. Schon der Toldot und Tanja geben in dieser Beziehung typische Belege.

Die Erfahrung von Bedeutung und Wert des bösen Triebes braucht jedoch nicht in Widerspruch zu der Auffassung vom Bösen als einer Abschwächung oder niedersten Stufe des Göttlichen zu stehen. Ob nun die Vorstellung von der selbständigen Existenz des Bösen parallel neben der mystischen Spekulation überliefert, oder als eine volksmässige Projektion der Erfahrung von der geringen Macht des Göttlichen im Menschen zu betrachten ist, immer gestaltet sich der *praktische* Ausdruck gleich.

So bedeutet jedes Wort in der Tora und alles Erschaffene männliche und weibliche Prinzipien. Die weiblichen stehen den männlichen, aktiven, auf Gott eingestellten gegenüber. Dieses weibliche Prinzip in der Seele führt zur Sünde wie Salomos Frauen sein Herz der Sünde zuneigten.[1]

Sobald man jedoch die direkten Aussagen über gut und böse untersucht, findet man, dass der ethische Dualismus gegen entschiedene Versuche zu durchgeführtem Monismus vertauscht ist. In Wirklichkeit hat das Böse (ס״א) keine Existenz. Es kann mit der Dunkelheit verglichen werden. Sie kann vertrieben und verwandelt werden, ebenso schnell wie das Licht die Finsternis verdrängt.[2] Das Böse stammt selbst aus der Heiligkeit Gottes. Diese Verwandlung, in der die Erlösung einbegriffen ist, kann der

[1] Vgl. Keter S. 5.
[2] Tanja S. 74.

Mensch durch einen intellektuellen Akt erreichen. Es gilt nur, das Böse zu durchschauen und zu entdecken, wie es letzten Endes nichts anderes ist als eine Hülle für das Gute. Eine solche Einsicht ist mehr wert, als aller Gesetzesgehorsam und alle guten Werke, denn sie führt unmittelbar zur Einheit mit Gott.[1] »Es ist eine grosse Regel, dass sich in allem, was es in der Welt gibt, [auch] heilige Funken befinden. Es existiert kein Ding, das frei von den Funken ist. Auch Bäume und Steine, ja, selbst alle Werke, die ein Mensch tut, enthalten sie. Auch in einer Sünde, die ein Mensch begeht, sind Funken vom Abfall her enthalten.[2] Das Testament stellt auch direkt die Frage, woher das Böse gekommen ist. »Man kann es nicht so erklären, wie wir [gewöhnlich] sagen, wenn wir von einem wirklichen Bösen reden. Das Böse ist auch gut. Es ist nur ein niederer Grad des vollkommenen Guten. Dies ist auch im Zohar angedeutet: מלעיל ומלרע. Dies bedeutet: wenn man Gutes tut, wird dadurch auch das Böse gut.»[3] Im weiteren Verlauf versucht das Testament an einem nicht allzu logischen Beispiel nachzuweisen, dass auf dem religiösen und ethischen Gebiet dieselbe Regel gilt wie auf dem profanen, dass Zweck und Gesinnung die Qualität der Handlung bestimmen, während sie an sich ganz neutral ist. Das Böse wird — wie es heisst — erst böse durch die Sünde. Wenn ein Besen gebraucht wird, um das Haus zu fegen, so ist dies etwas Gutes, wenn auch im niederen Grad. Wenn er dagegen benutzt wird, um ein Kind zu züchtigen, ist es etwas Böses.[4]

Unter Hinweis auf die talmudischen Aussagen wird ferner betont, dass Gott auch den bösen Trieb im Menschen geschaffen hat. »Du hast den bösen Trieb geschaffen und du hast die Tora erschaffen; und du gibst uns die Kraft, den bösen Trieb zu besiegen und durch die Tora zu überwinden,[5] die wie Gewürze einer Speise ist.[6] Daran erkennt man, dass alles von dir ist, und von dem, was zu dir gehört.»[7]

---

[1] Vgl. S. A. Horodezky: Religiöse Strömungen im Judentum. S. 33 ff.

[2] Test. S. 33. Die kabbalistische Vorstellung von ניצוצות war beim Auftreten des b'eštschen Ḥasidismus noch völlig lebendig. Charakteristisch für den Ḥasidismus ist nur die Verwertung und Betonung.

[3] Test. S. 27. Vgl. H. Ṣeitlin: *ḥasīdūt*. S. 114.

[4] Test. S. 27.

[5] *ūlematteḳō,* wörtl.: süss machen.

[6] *tablīn likdērā,* wörtl.: Gewürze für einen Speise (-topf).

[7] Test. S. 30.

Gleiche Gesichtspunkte werden geltend gemacht, wenn betont wird, *dass sich Gott auch in den Ḳelifot findet.*[1] Der Ṣaddiḳ offenbart, dass Gott sich in den Ḳelifot verborgen hält. Und wenn der Ṣaddiḳ in seiner Hellsicht sagt, dass sich dort Licht findet, da fallen alle Hüllen und es wird Licht.

Die Tendenz im Ḥasidismus ist entschieden optimistisch mit der eigenartig festgehaltenen Absicht, dem Guten, d. h. dem Göttlichen Alleinherrschaft und Alleinexistenz zu sichern. Dieses Interesse ist so stark, dass man von den Widersprüchen absieht, die für die Spekulation übrigbleiben. Das Böse enthält etwas Gutes. Das Böse kann in das Gute umgewandelt werden. Das Böse ruft dadurch, dass es böse ist, noch mehr Gutes bei dem Gerechten hervor. Damit genügt eigentlich die Beweiskette für die Ḥasidim. Das Sündhafte bereitet dem Gerechten Betrübnis und Schmerz. Dadurch wird der Gottlose eine Hülle für die Šekina. Denn er verursacht, dass der Ṣaddiḳ umsomehr betet und zur Teilnahme an Gott dringt, einmal um den Gottlosen zu retten und zu bekehren, sodann um aus seiner Betrübnis gerettet zu werden zu Einheit und Freude im Göttlichen. Durch dieses eifrige Beten wird eine neue und grössere Einheit (zwischen der Braut und ihrem Freund) erreicht. Wenn diese Einheit erreicht wird, fallen alle Hüllen und Kleider, welche die Šekina verborgen haben, und dann versinkt das Böse und die Hüllen werden beseitigt.[2] Daraus soll mit genügender Klarheit hervorgehen, dass das Böse nur ein leerer Schein ist und sein innerstes Wesen ein göttlicher Zweck. Tatsächlich gibt auch diese Aussage in zweierlei Hinsicht genügende Klarheit. Sie zeigt, wie der Ḥasidismus den Blick einseitig auf das Göttliche richtet, und erklärt, dass das Problem des Bösen kein Interesse mehr hat, sobald das Böse zur Machtlosigkeit herabsinkt und die Hülle beseitigt wird. Dass die Hülle auch nach dieser Beseitigung nicht ihre Wirklichkeit verloren hat, beunruhigt nicht und scheint das Postulat nicht zu erschüttern, dass alles letzten Endes von der Gottheit stammt. Darum kann auch unermüdlich hervorgehoben werden, dass die Taten des Gottlosen nur Hüllen oder Träger der Taten des Gerechten sind.[3] Wenn Jemand, der gut ist, etwas Böses bei einem

---

[1] Keter S. 91.
[2] Vgl. Keter S. 100.
[3] Vgl. Keter S. 41.

anderen sieht, lernt er auch für sich daraus, sich noch fester an das Gute und Göttliche zu halten und selbst immer besser zu handeln.[1]

Zuweilen werden ḳabbalistische Transmutationsmethoden angewandt, um den Optimismus zu stützen, z. B. wenn in derartiger Weise bewiesen wird, dass auch in der Falschheit Wahrheit liegt.[2] Das hilft uns den bʿeštschen Ḥasidismus als eine praktisch religiöse Strömung und volksmässige Erweckungsbewegung zu verstehen, wenn man darauf achtet, wie er sich in der Hauptsache für das Problem Böse und Gut nur in Beziehung zur Gottesgemeinschaft des Menschen interessiert, und auch hier liegt die ganze Betonung auf dem Guten als der vollen Teilhaftigkeit an Gott. Alles andere ist eitel. Für den Mystiker liegt eine gewisse Konsequenz in der Behauptung, dass alles ausserhalb seines Gotteserlebnisses nicht nur von geringerem Wert ist, sondern auch von niederer Realität.

Das Hindernis dieser völligen Teilhaftigkeit oder des Aufgehens in Gott wird am stärksten in der sinnlichen Lust empfunden. Deshalb verdichten sich die Ḳelifot in dem bösen Triebe, der ausserdem oft den Charakter sexueller Lust erhält. Je mehr sich der Mensch Gott hinzugeben vermag, desto weniger empfindet er die Versuchung. Dies umso mehr, als die Hingabe eine gespannte und angesammelte Kawwana erfordert. Die Kraft zum Guten wird ihm in der Hingabe immer mehr zuteil, so wie eine Mutter desto mehr Milch aus ihrer Brust geben kann, je mehr das Kind trinkt.

Das Ziel der Schöpfung des Menschen in dieser Welt wird dann zugleich ethisch und religiös. Es besteht darin, dass man durch positive Einstellung auf Gott die natürlichen bösen Eigenschaften im Menschen zerbricht, dadurch hebt er den Grad, der »deine Natur» heisst zu der oberen verborgenen Welt empor.[3] Levertoff dürfte den ḥasidischen Sündenbegriff richtig bestimmen, wenn er zitiert: »Das Wesen des Götzendienstes besteht im Fürsichseinwollen, und dadurch trennt man sich von Gott und seiner Heiligkeit; Gott

---

[1] Vgl. Keter S. 92.

[2] Der Zahlwert des Wortes Falschheit ist grösser als der Zahlwert des Wortes Wahrheit und schliesst diesen also in sich ein, Keter S. 16.

[3] Vgl. Keter S. 8. Die Bezeichnungen werden im Anschluss an Raschis Kommentar gebraucht.

kann ja nur da wohnen, wo 'Bittul Hajjesch' ist, d. h. wo man sich als Nichts und Gott als Alles ansieht.»[1]

Die Einheit, als die Verschmelzung des Göttlichen mit der Welt gedacht, ist das höchste religiöse und ethische Prinzip. Aber in der Verwirklichung dieser Einheit liegt auch die Gemeinschaft der Menschen untereinander. Der Gerechte ist mit dem Gottlosen in dreifacher Weise vereint, ethisch durch die Verantwortung füreinander, religiös durch grössere oder geringere Teilnahme am Göttlichen und schliesslich auch in einer mystischen Vereinigung, durch die alle *ein* Mensch sind.[2] Darum soll der Gerechte durch das Emporsteigen seiner Seele auch den Gottlosen zu höheren Graden und zu grösserer Teilhaftigkeit an der höchsten Einheit bringen.

Wie weit vermag der Mensch, sich mit Gott zu vereinen und Gott mit dieser Welt zu vereinen und die Šekina aus der *gālūṯ* zu befreien? Die Antwort auf diese Frage bildet *eine zweite Etappe im ḥasidischen Optimismus.* Das erste Prinzip galt der Behauptung, dass das Böse ein Schein sei, und das Innerste und Wesentliche aller Dinge Göttlichkeit. Das Zweite gilt der eigenen Fähigkeit des Menschen, das scheinbar Böse auszurotten und das Göttliche zu seinem Recht kommen zu lassen, damit es alles durchdringt.

Scheftelowitz scheint den Optimismus auch an diesem Punkte zu einem echt jüdischen Religionszug machen zu wollen.[3] Er stellt die Idee der Freude als die zentrale Idee des Judentums fest. Ob diese Auffassung widerspruchslos durchgeführt werden kann, mag dahingestellt bleiben. Wenn aber Scheftelowitz Lebensfreude und Gottesfreude zusammenfliessen lässt, stimmt seine Charakteristik besser auf den Ḥasidismus als auf das kanonische Judentum, das er im Auge hat.

Weniger einseitig aber zuverlässiger zeichnet Gulkowitsch den historischen Hintergrund. »In der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte können wir bis in die biblische Zeit hinein zwei Gestimmtheiten verfolgen: Optimismus und Pessimismus. Jener hält den Menschen für gut, für ein Abbild Gottes und das Leben

---

[1] P. Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim. S. 97. Vgl. auch ähnliche Referate bei M. Buber: Vom Geist des Judentums. S. 176.

[2] Vgl. Keter S. 21.

[3] I. Scheftelowitz: Der Optimismus des Judentums.

für lebenswert; dieser dagegen hält den Menschen für schlecht und verneint das Leben.»[1] Bei der Wahl zwischen diesen beiden lässt er den Optimismus für den Ḥasidismus charakteristisch sein. Gegen diese Bestimmung kann auch kein schwerwiegender Einwand gemacht werden. Indessen fährt er damit fort, von diesem ḥasidischen Optimismus zu sagen, dass er »unter Anerkennung des Körperlichen den Geist zu läutern strebt.» Scheinbar ist auch dies richtig, ebenso wie die Aussage, dass der pessimistische Musarismus als radikale Lebensverneinung gegenüber dem Körperlichen auftritt. Diese beiden Unterscheidungen geben jedoch eine allzu verkürzte Perspektive, um zu dem innersten Sinn und Zweck der betreffenden religiösen Bewegungen kommen zu können.

Der Pessimismus will das Körperliche mit dem düsteren und radikalen Nein des Asketismus zurückstossen, und vertritt eine ängstliche und freudefremde Auffassung des körperlichen Lebens. Zugleich bedeutet aber diese Frontstellung gegen die Sinnlichkeit eine allerstärkste Bejahung ihrer Wirklichkeit und Macht. Das Ziel wird letztlich nicht, alles Körperliche abzutöten, sondern sich von seiner Gewalt zu befreien und die Lust abzutöten, die aus dem Körperlichen der Menschen entspringt.

In gleicher Weise verhält es sich auch mit dem ḥasidischen Optimismus. Hätte er wirklich »Anerkennung des Körperlichen» enthalten, so würde der Libertinismus die natürliche Konsequenz sein. Nichts kann jedoch dem Ḥasidismus ferner liegen, als eine solche libertinistische Lebensfreude. Seine Naturlyrik oder seine Alkoholgebräuche in dieser Richtung zu deuten, hiesse, seinen religiösen Charakter allzu grob misszuverstehen.

Der Optimismus des Ḥasidismus hängt weder mit einer Anerkennung, noch mit einer Verneinung des Körperlichen zusammen. Er verneint — auch mit asketischen Verboten — das Körperliche immer dann, wenn das, was zum Körper gehört, als Hindernis der Gottesgemeinschaft empfunden wird. Er erkennt das Körperliche — auch indem er etwas gestattet, was die Mitnagdim als Libertinismus empfinden — immer dann an, wenn solch eine Anerkennung die mystische Freude steigert. Das Auge ist einseitig auf das Geistige und Göttliche gerichtet. Das Kör-

[1] L. Gulkowitsch: Der Ḥasidismus. S. 28.

perliche wird nicht bejaht, denn es existiert nur relativ. Und das Ziel ist, dass es nicht einmal diese relative Existenz behalten soll. Abgesehen also von dem praktisch erbaulichen und pädagogischen Festhalten am Ausdruck des Körperlichen, ist der Optimismus des Ḥasidismus in dem Masse radikal, dass sogar die Anerkennung des Körperlichen als unwesentlich und widerspruchsvoll wegfällt. Der Ausspruch, dass alles göttlich ist, gestattet keinerlei Ausspruch über das Nicht-Göttliche mehr. Dass sich dennoch derartige Aussagen reichlich finden, beruht nicht auf der Konsequenz des religiösen Systems, sondern auf seinen durch praktische Bedürfnisse bedingten Inadvertensen.

Diese Auffassung, dass alles teil am Göttlichen hat, beeinflusst auch notwendig die Vorstellung von der Fähigkeit des Menschen zum sittlichen Handeln. Es kann in Frage gestellt werden, ob nicht eine kontinuierliche Linie zu dem biblischen Judentum zurückgeführt werden kann, durch welche die natürliche Gutheit des Menschen hervorgehoben und aufrecht erhalten wird. Die sittliche Forderung wird zu einem göttlichen unbestechlichen »Du sollst» verschärft. Ein Abweichen von diesem Imperativ gibt es nicht. Aber es wird auch nie in Frage gestellt, dass der Mensch mit den vom Schöpfer erhaltenen Anlagen in seinem Leben und seinen Werken die Worte des Gebots nicht verwirklichen und sich vor Uebertretung nicht bewahren kann. Im Mittelalter hat nicht nur das talmudisch bestimmte Judentum dieses Erbe des Optimismus angetreten. Auch die jüdische Mystik hält in ihrer religiösen Grundanschauung denselben Glauben an die Wahlfreiheit und Wahlfähigkeit des Menschen fest. Umsoweniger braucht man sich darüber zu wundern, dass man dieselbe Bejahung der Gutheit der Menschennatur im Ḥasidismus wiederfindet. Die Gutheit in der Natur bedeutet nicht, dass die Handlungen des Menschen immer und ohne Weiteres gut sind. Es gibt immer nur wenige Ṣaddiḳim. Der übliche sittliche Typ ist der *bēnōnī* und *rāšā'*. Ob man aber dieses oder jenes wird, hängt von der eigenen Wahl und dem freien Willen des Menschen ab. Gott hat ihm schon bei der Geburt die Möglichkeit gegeben, die Freude eines Ṣaddiḳs zu gewinnen. Wählt er das Niedere und Sinnliche in seinem Leben, so erhält er durch *gilgūl* und *'ibbūr* neue Möglichkeiten zu neuer Wahl. Aber beides bedeutet einen freien Akt von Seiten des Menschen. Die blosse Gnade ist ausgeschlossen, so-

wohl als Charakteristik der sittlichen Hilflosigkeit des Menschen, als auch der Barmherzigkeit Gottes über den, der noch sündig ist.

In dem Mass, wie der Ḥasidismus an der Vorstellung eines persönlichen Gottes festhält, kann er also auch auf eine ununterbrochene Tradition zurückgreifen, wenn er Pflicht und Fähigkeit des Menschen, das Gute zu verwirklichen, hervorhebt. In dem Masse hingegen, wie das Gottesbild zur Vorstellung des Göttlichen als Weltsynthese und der gradweisen Ausbreitung des Göttlichen im Dasein verflüchtigt wird, ist der ethische Optimismus noch mehr motiviert.

Durch Furcht und Liebe erfüllt der Mensch das Gebot und vermeidet die Uebertretungen. Diese Furcht und Liebe sind jedoch eine psychische Einstellung, die auf dem eigenen Willen und der Anstrengung des Menschen beruht. Rechtschaffen handelt der Fromme. Fromm ist derjenige, der in Gottesgemeinschaft steht. Die Gottesgemeinschaft wird durch verschiedene Uebungen der Mystik gewonnen. Daraus ergibt sich auch als etwas Selbstverständliches bei den Ḥasidim, dass das richtige Handeln von der religiösen Uebung und dem religiösen Ernst abhängt. Dieser Zusammenhang zwischen dem intensiven religiösen Gefühl und dem sittlichen Handeln ist für das Verständnis des Ḥasidismus wichtig zu beachten. Die Vorstellung von der Wahlfreiheit des Menschen kann auch zum Pessimismus führen. Die ständig vermehrten Vorschriften des Rabbinismus hatten in diesem Falle eine Atmosphäre von Hoffnungslosigkeit für das arbeitende Volk geschaffen. Bʿešṭ's Zurückgreifen auf das unmittelbare Gotteserlebnis als das Primäre des Gerechtwerdens sprengt das rabbinistische Schema in radikalerer Weise, als unmittelbar verstanden wurde. Der spätere Ḥasidismus zeigt auch deutlich, wie dieses religiöse Zurückgreifen aufs Neue verdunkelt wird, indem wieder Anschauungen vom Rabbinismus eingeführt wurden. Der moderne Ḥasidismus hält krampfhaft an dem mystischen Gotteserlebnis als der höchsten Frömmigkeit fest, betont aber zugleich die sittliche Bekehrung, das gute Handeln als einen selbständigen Ausdruck der frommen Gesinnung. Man ist an diesem Punkt im Begriff, mit Leo Baeck bekennen zu können: »Die gerade Tat erzeugt den geraden Gedanken, der rechte Weg führt zur Einsicht in das Rechte».[1]

[1] S. Bernfeld: Die Lehren des Judentums. II S. 8.

Die ursprüngliche Erfassung des Volkes durch den bᶜešṭschen Ḥasidismus dürfte jedoch in nicht geringem Masse mit seiner rein religiösen Verkündigung über das Gerechtwerden zusammenhängen. In der Praxis wurde diese immer eine menschliche Leistung. Aber sie wurde eine religiöse Leistung, deren Folgen sich mit Notwendigkeit in einem veränderten, auf das Gute gerichteten sittlichen Wandel zeigt. Diese Auffassung von der ethischen Forderung ist letzten Endes eine Konsequenz der Gottesauffassung. Gottes Wille ist nicht der höchste Gegenstand für das Streben des Frommen. Der Gegenstand ist Gott selbst.

Wenn der Mensch Wahlfreiheit und die Fähigkeit, von selbst das Gute zu verwirklichen, besitzt, bleibt noch zu untersuchen, in welcher Weise und mit welchen Mitteln er das Göttliche in seinem Leben verwirklichen soll. Aus der obigen Darstellung geht hervor, dass die in der Hülle der Zeitlichkeit verborgenen Funken befreit werden, sobald und in dem Masse wie der Mensch in reiner Freude die Einheit mit Gott erreichen kann. *Dies ist die dritte Form des ḥasidischen Optimismus.* Der Weg des Guten ist der freudebetonte. Der Fromme soll vom Bösen absehen und sich dafür entscheiden, mit seinen Gedanken nur in der Gnade, d. h. im Göttlichen zu weilen. Hierdurch gewinnt er den Sieg für sich selbst und für die Šekina.

Der Fromme soll sich nicht einmal in den Kampf mit den bösen Gedanken einlassen. Der Verkehr mit einem Unwürdigen verunreinigt. Den bösen Gedanken gegenüber soll man sich taub stellen, als ob man nicht hörte.[1] Wenn trotzdem die versuchlichen Gedanken ihn bedrücken und plagen, soll der Fromme sie besiegen, nicht indem er sich mit ihnen auseinandersetzt, sondern indem er umso heisser im Gebet zu Gott vordringt und ihn eifrig um Erbarmen anruft. Man kann diesen gesunden Rat für geistige Hygiene kaum lesen, ohne an ähnliche Gedanken erinnert zu werden, die der Grösste der christlichen Verkündigung ausgesprochen hat.

Gilt dieser Rat einer unerschütterlichen und anhaltenden Hingabe an Gott für den Frommen und Gerechten, so muss umsomehr der Schwache demütig auf seine Schwachheit achten und ganz in Gedanken an Gott und der Liebe zu ihm zu leben versuchen. Wer ein *bēnōnī* ist, darf nicht im Glauben, dass er ein Ṣaddiḳ sei, der

---

[1] Tanja S. 70.

Macht hat, etwas Gutes aus dem Bösen zu gewinnen, dazu verlockt werden, unbedenklich mit diesem umzugehen. Lieber möge er sich schnell von den verfänglichen bösen Gedanken wegstürzen.[1] Sicher ist der, welcher immer die Gnade, d. h. das Göttliche in Gedanken hat und immer seine Gedanken in der Gnade weilen lässt.[2] Sich der Gnade hingeben bedeutet das vorbehaltslose Aufgehen der Liebe in dem, was von Gott ist. Unablässig wird die Liebe als der einzige und lichte Erlösungsweg verkündigt. Auch wenn es gilt, einen anderen Menschen zu stützen und ihm zu helfen, ist die Liebe das vornehmste Mittel. Buber gibt eine Andeutung davon in einer angeführten Replik: »Darum ist, wo einer sich von Gott entfernt, die Liebe eines Menschen das einzige Heil. Als ein Vater dem Baalschem klagte: 'mein Sohn ist von Gott abgewichen — was soll ich tun'? erwiderte er: 'Ihn mehr lieben'.»[3]

Dies Wort von der Liebe und der Freude ist der Grundakkord in der ḥasidischen Ethik. Es schliesst jedoch nicht Vorschriften darüber aus, dass man mit der Tatsache und der Gefährlichkeit des bösen Triebes rechnen soll. Erst wenn man dies tut, wird man angespornt, ständig mit seinen Gedanken im Göttlichen zu leben. Die Welt ist ein wilder Wald, in dem vielerlei Gefahren lauern. Zwei Männer, der eine berauscht und der andere nüchtern, zogen durch einen Wald, wo Räuber versteckt waren, so erzählt Keter. Der eine sagte, dass alles friedlich und sicher sei. Der andere hingegen meinte, dass man grosse Vorsicht beobachten müsste. Deshalb warnte er seinen Gefährten. Die Räuber sind der böse Trieb. Der berauschte Wandersmann ist der *rāšāʿ*. Der nüchterne dagegen ist der Ṣaddiḳ.[4]

Das höchste Mittel der Selbsterlösung ist das Gebet. Dies hängt mit der Lehre vom Gebet zusammen als der seelischen Anspannung, durch die es dem Menschen erleichtert wird, die ekstatische Einheit mit Gott zu erreichen. Während des Gebets werden alle Ḳelifot gezwungen, den Menschen in Frieden zu lassen. Der wirkliche Ṣaddiḳ ist beständig geschützt. Ein gewöhnlicher Mensch findet jedoch Schutz und Zuflucht nur während der Gebetsstunden. Wenn dagegen das Herz verschlossen und hart

---

[1] Tanja S. 69.
[2] Keter S. 50.
[3] M. Buber: Vom Geist des Judentums. S. 184.
[4] Vgl. Keter S. 32.

ist, sodass man nicht mit Erfolg beten kann, möge man sich auf seine eigene Erbärmlichkeit besinnen und sich selbst deswegen verachten. Durch diese Reflexion erreicht man aufs Neue die Gemütsverfassung und das Gefühl, die Voraussetzung für ein rechtes Beten sind.[1] Wenn das Gebet als Erlösungsmittel hingestellt wird, muss man also bedenken, dass das ḥasidische Gebet nicht ein Gespräch mit Gott ist, sondern eine einseitige Aktivität von Seiten des Menschen.

Diese Verankerung im Menschen dessen, was geschehen soll, um den Sünder gerecht und tauglich zu guten Werken zu machen, geht mit Deutlichkeit aus dem Bruchstück der ordo salutis hervor, das in folgenden Hauptpunkten aufgestellt wurde:

1) Erforschung der Tiefe der Sünde.
2) Die Furcht als Folge der Gesinnung.
3) Trauer über die Sünde und darüber, dass man das Gottesbild zerstört hat.
4) Abwendung von der Sünde.
5) Grösste Achtsamkeit gegen die kleinste Teilnahme an der Sünde.
6) Eiliges Fliehen von der Sünde zur Gebotserfüllung.
7) Nicht mehr sündigen, weder selbst noch durch Boten.
8) Die Versuchungen nach allen Seiten abweisen.
9) Sich keine Sünde erlauben weder gegen Gott noch gegen sich selbst.
10) Die Sünde verachten.
11) Demütig vor dem Fall Furcht haben.
12) Nicht an sich selber glauben.
13) Sich selbst verachten und sein böses Schicksal beweinen.
14) Darauf achten, was man durch die Sünde verloren hat.
15) An einen Ort fliehen, wo viele Menschen sind, sobald man versucht wird.
16) Die Folgen der Sünde bedenken, u. s. w.[2]

Es kann so scheinen, als ob verschiedene dieser Punkte dem vorher angegebenen Prinzip widersprächen, sich nicht mit der Sünde zu beschäftigen, sondern sich vielmehr in das Göttliche zu

---

[1] Vgl. Tanja S. 70 f. u. a.

[2] Vgl. Keter S. 53. Zitiert aus *sefœr ḥ^a^rēḏīm,* einem Erbauungsbuche.

vertiefen. Es ist auch leicht festzustellen, dass in diesem Schema vieles talmudischen Vorschriften entnommen und insofern ein fremder Einschlag im Ḥasidismus ist. Aber dass es überhaupt Platz im Keter gefunden hat, und mit Recht oder Unrecht zu der ursprünglichen Lehre gerechnet wird, bestätigt die Beobachtung, dass auch der Ḥasidismus keinen Raum lässt für das Bekenntnis und die Vergebung oder für die Reue als eine persönliche Auseinandersetzung mit Gott.

Aus einem anderen Zusammenhang blickt eine ähnliche Auffassung von der Fähigkeit und Schuldigkeit des Frommen hervor. Die meisten Juden, heisst es, sind Diebe. Sie stehlen nämlich vom bösen Triebe. Sie führen ihn in listiger Frömmigkeit an, indem sie so tun, als ob sie aus anderen Gründen handelten als um Gottes willen, während sie in Wirklichkeit aus reiner Liebe zu Gott handeln. In solcher Weise dienen sie Gott und werden von dem bösen Trieb in Frieden gelassen.[1]

Im ḥasidischen Optimismus finden sich drei Anschauungen dokumentiert: Die Negierung der selbständigen Existenz des Bösen, die Behauptung, dass der Mensch das Gute zu verwirklichen vermag und sich aus eigener Kraft dahin wenden kann und die Meinung, dass diese Verwirklichung am besten durch seine seelische Uebung geschieht, welche zu der freudebetonten Vereinigung mit Gott führt und darin besteht. Wenn man annehmen darf, dass die zweite dieser Aussagen in Uebereinstimmung mit einer gewissen echt jüdischen Tradition steht, so gehört dagegen die erste und die letzte zu der Gedankenwelt der jüdischen Mystik. In der letztgenannten These wird dem Optimismus die besondere Prägung gegeben, die Bʿešṭ auch gegen den Hintergrund der ḳabbalistischen Tradition in den Augen seiner Jünger als den neuschaffenden Propheten und den heiligen Herrn des guten Namens erscheinen lässt.

---

[1] Keter S. 30. Die Fähigkeit des Frommen, die Ḳelifot anzuführen, ist in mehreren Legenden verherrlicht und wird noch heute gern einem besonders heilig geltenden Ḥasid zugeschrieben. Es wird von einem solchen erzählt, dass er auf dem Wege zum rituellen Bade der *ḳelīfā*, die ihn an seinem Vorsatz hindern wollte, laut versicherte, dass er nur auf dem Wege sei, einen Freund im Bade zu besuchen, später, dass er nur die Temperatur des Bades untersuchen wolle u. s. w., bis er befreit und im Triumph bereit war, sich in das Bad zu stürzen, und dadurch die Ḳelifot zur Flucht zu zwingen.

KAP. XVIII.

siggūfīm.

In seiner Darstellung der Prinzipien des Ḥasidismus fasst Bogratschoff Bʿešṭ's Aussagen über die Askese in dem vorbehaltslosen Urteil zusammen: »die Askese ist nicht nur nutzlos, sondern auch sündhaft». Und er setzt hinzu: »Nach seinen optimistischen Anschauungen musste Bescht den Kampf eröffnen gegen jede Askese und die Kasteiungen seiner Vorläufer und der zeitgenössischen Anhänger der praktischen Kabbala. Und darin war er wirklich ein origineller Reformator.»[1]

Ganz so originell dürfte jedoch Bʿešṭ als Reformator nicht gewesen sein. Oder es ist vielleicht richtiger zu sagen, dass seine reformatorische Originalität tiefer geht, als Bogratschoffs Urteil besagt. Der Libertinismus ist nie besonders fern von übertriebener Askese gewesen. Bʿešṭ's Stellung zur Askese ist dagegen nicht durch die Oppositionslust gegen Selbstzucht oder geistige Uebung der Askese diktiert. Sie ist überhaupt nicht durch irgendeine Sonderanschauung in dieser speziellen Frage motiviert, sondern ein konsequenter Ausdruck für sein Bejahen des innerlich Religiösen, des Gottesverhältnisses, als der in jeder Lage höchsten Auffassung. Es ist daher falsch, von einer *Anti-Askese* als dem bʿešṭschen Ḥasidismus eigentümlich zu reden. Die Freiheit allem Äusseren gegenüber und die Volkstümlichkeit, die Bʿešṭ's Richtung kennzeichnet, macht es jedoch für ihn notwendig, jede Forderung, auch die der Askese, als eine an sich giltige und unentbehrliche Leistung abzulehnen. Zwei Gesichtspunkte scheinen in diesem Fall für ihn bestimmend gewesen zu sein. Die optimistische Grundanschauung und die Forderung der Freude als Grund-

---

[1] Ch. Bogratschoff: Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus. S. 22.

ton schliesst eine allzunachdrückliche Betonung der Askese als eines lebensverneinenden Gebotes oder als selbständigen Erlösungsweges aus. Andrerseits hat der bʿešṭsche Ḥasidismus ein leicht erkennbares stetiges Interesse daran, die religiöse Forderung für jedermann erfüllbar zu machen. Auch dieses Interesse zwingt zu Modifizierung des Gebotes. Sowohl der Rabbinismus als auch der Ḳabbalismus hatten sich zu einer drückenden, für den einfachen Mann völlig unerfüllbaren Reihe von Forderungen entwickelt. Wenn nun Bʿešṭ energisch daran festhält, dass die völlige Gottesgemeinschaft auch dem ungelehrten und von Alltagsmühen erfüllten Volke zu erreichen möglich ist, muss er in Gegensatz zu den Lebensregeln der älteren und zeitgenössischen Frömmigkeit kommen. Soweit dürfte also Bogratschoffs oben angeführtes Urteil voll bestätigt sein, dass Bʿešṭ in Bezug auf die Askese eine völlig neue Auffassung vertritt. Diese seine Einstellung ist grundwesentlich und zeigt ihrerseits, wie unzureichend der ältere Ḳabbalismus als Erklärungsgrund des Ḥasidismus ist. Die zwei Gesichtspunkte, der Optimismus und die Volkstümlichkeit, hängen ausserdem aufs engste zusammen. Weil die religiöse Forderung von innerer Art ist und letztlich im Aufgehen der Freude in Gott beruht, kann diese Forderung so verallgemeinert werden, dass sie für alle gilt. Im späteren Ḥasidismus, vor allem in dem modernen, kann man eine zweifache Einstellung beobachten. Man ist sich zwar völlig bewusst, dass die Tradition der ḥasidischen Frömmigkeit hinsichtlich der Geboterfüllung und der Bestimmungen des *šulḥān ʿārūḵ* grössere Freiheit gibt, als die, zu der sich die Mitnagdim verpflichtet glauben. Man weist mit Bereitwilligkeit und Selbstgefühl auf seine grössere religiöse Freiheit hin, und dass die Innerlichkeit statt der Gebotserfüllung die Pflicht des einfachen Mannes ist. Aber andrerseits macht die volkstümliche Vorstellung geltend, dass der Ṣaddiḳ alle Gebote und Vorschriften erfüllen kann und muss und allen Forderungen unterstellt ist. Diese seine Erfüllung ist eine stellvertretende Handlung, die ihm Macht und Autorität gibt, Seelen auf Erden und Mächte in der oberen Welt zu lösen und zu binden. Während der Ṣaddiḳ alles vollbringt, kann ein gewöhnlicher Ḥasid sich mit dem Gottesdienst des Herzens begnügen.

Dieser moderne Gedankengang ist zwar typisch für den Weg des Ṣaddiḳismus und für die eigenartige Ausmündung des Ḥasi-

dismus. Aber er zeigt zugleich die zweifache Auffassung des Gebotes. Man ist zugleich frei und gebunden. Beruht in der Gegenwart dieses Zweifache auf der Erstarrung und Ausartung des Ṣaddiḳismus im neuen Prophetenkult, so zeigt es zugleich, dass man prinzipiell weder das Gebot noch die Forderung der Askese je abgelehnt hat. Nur in dem Masse, wie es die Freude hindert und ausserhalb der Fähigkeit eines einfachen Menschen und des zu ihm Passenden liegt, wird es unwesentlich und kann abgelehnt werden.

Man muss diese Auffassung von Freiheit und Gebundenheit im Gedächtnis behalten, wenn man die bʿeštschen Aussagen über die Askese liest. Sie werden dann verständlich, auch wenn sie sich scheinbar widersprechen. In mancher Hinsicht ist Bʿešṭ soweit davon entfernt, Riten oder Askese abzulehnen, dass er sie im Gegenteil mit neuem und grösserem Ernst verkündet. Die Legende gibt auch ohne Kritik oder Erstaunen asketische Züge aus dem Eremitenleben des Propheten in den Bergen wieder. Aber auch direkte Gebote werden als selbstverständliche und heilsame Bezeichnungen der wahren Frömmigkeit angeführt.

Während ein Mensch fastet, soll er energisch und ernst bedenken, warum er sich auf diese Weise quält und was er damit erreichen will. Aber er darf sich der schmerzhaften Entbehrung nicht entziehen. Er soll sich quälen, um sein Begehren und seine Ehre untertänig zu machen. Dies ist die rechte Erfüllung des Gebotes der Besserung. »Ich will mich quälen, um dem Namen — Er sei gesegnet! [1] — mit Wahrheit und von ganzem Herzen dienen zu können — mit Furcht und Liebe, damit sein *jiḥūḏ* (Vereinigung von Gott und der Šekina, also die Herrschaft Gottes) durch mich erreicht werden möge. Darum will ich mich selbst plagen um mich ihm als Opfer darzubringen. Wehe mir, was bin ich, und was ist mein Leben, dass ich mein Fett,[2] mein Blut und meinen Körper, mein Feuer und meinen Geist, mein Wesen und meine Seele ihm — dem Schöpfer aller Welten, opfern will! Alle Welten wurden durch seine Worte gemacht, und alles ist nichts gegen ihn, und ich bin Staub und Wurm und Würmchen und habe nichts [worauf ich ein Recht hätte von ihm] zu erbitten,

---

[1] *haš-šēm jiṯbāreḵ.*

[2] *ḥelæḇ.*

nur seine grosse Gnade, dass er mir mehr Kraft geben soll, viele Opfer für ihn zu bringen.»[1]

Er beeilt sich gleichzeitig zu betonen, dass er verpflichtet ist, sich darüber zu freuen, dass er in dieser Weise für würdig befunden wird, Gott zu dienen, und sich durch Fasten den bösen Trieb untertänig zu machen. Durch sein Fasten kommt er in Gemeinschaft mit Gott und wird vergeistigt. Dieses wirkt im Grossen auf den geistigen Totalzusammenhang in der Welt zurück. Die Šekina Gottes, die in der Welt in Gefangenschaft ist, wird durch die Andachts- und Fastenübung des Frommen befreit, oder richtiger, sie wird durch die Frömmigkeit befreit, die in Fasten und Entbehrungen zutage tritt. Die ḳabbalistische Vorstellung von der Beziehung zwischen der Frömmigkeit oder Gottlosigkeit des Menschen, und der Bedingung für die Herrschaft Gottes in der Welt dürfte hier hinter den bʿeštschen Ausdrücken liegen. Die *gālūṯ* und Befreiung der Šekina beruht auf der Einheit und Macht der Frömmigkeit, die durch die verschiedenen Grade der Gottesgemeinschaft bei dem Einzelnen den göttlichen Teil befreit und endlich alles Göttliche zu Macht und Sieg im Zeitalter des Messias vereint. Aus demselben Grunde bildet der Mangel an Frömmigkeit eine Kette, oder, wie das Testament es ausdrückt, eine Plage für die Šekina. »Ich will mich selber quälen, weil ich Gott[2] und seiner Šekina Schmerzen verursacht habe. Und um ihre Schmerzen zu lindern, will ich auch mich selber peinigen. Wehe mir, was bedeuten meine Qualen gegen den Schmerz, den ich ihm in so vielen Jahren verursacht habe. Und ich habe nichts weiter zu erbitten, als dass er durch seine grosse Gnade meiner Qualen achten und deshalb den Schmerz der Šekina lindern möge. Und um meiner Pein willen wird er die Ḳelifot von uns austreiben. Ich will da oben bringen, dass alle Ḳelifot von der Šekina entfernt werden. Und sie wird rein werden und mit ihrem Gatten in völliger Einheit in Gnade und Erbarmen vereint werden.[3] Und es soll Einheit werden von oben herab nach unten durch meine Schmerzen . . .»[4]

Es ist klar, dass das Testament hier nicht gegen die Fasten-

[1] Test. S. 7,
[2] לקוב׳׳ה.
[3] T. ותיחד, L. *weṯiṯjaḥeḏ*.
[4] Test. S. 7.

regel verstösst, sondern in dieser Uebung eine nützliche und notwendige Regel sieht, um Sieg über den bösen Trieb zu gewinnen. Damit das Fasten recht betrieben werden kann und den wahren Wert als geistige Hilfe erhalten, ist jedoch Gottes Mitwirkung und Unterstützung erforderlich. »Umsomehr als er mir von oben Kraft geben und in seiner Gnade auch auf mich achten [1] kann. Und er wird mich schützen, dass mich der böse Trieb in keiner Weise in meinen Schmerzen stören möge.»[2]

Im Zusammenhang mit diesem Lobgesang auf die Selbstquälerei des Frommen wird besonders betont, dass das Fasten kein Lob unter Menschen erstreben darf. Ein rechter Ḥasid soll während der Fastenzeit ein so frohes Aussehen zeigen, dass niemand merken kann, welche Selbstzucht und Entbehrung er sich auferlegt. Diese Forderung besteht noch immer unter den bʿeštschen Ḥasidim. Nichts ist verwerflicher und vermindert den geistlichen Wert mehr als ein jämmerliches und leidendes Aussehen während der Fastenübung. Das Ideal der Demut und der Fröhlichkeit stimmt mit diesem äusseren Auftreten des Asketen überein. Gott ist seine geheime Hilfe. »Er wird mir helfen, damit die Menschen nicht von meinen Werken wissen sollen. Und ich fürchte nicht, dass ich durch das Fasten schwach werden möchte, denn es gibt viele Menschen, die schwach sind auch ohne zu [fasten] [3].»[4] Wer mit seinem Fasten prahlt, zerstört dessen ganzen Wert sowohl für sich als auch für die Welt. Weil aber das Fasten ein Teil in der Besserung des Einzelnen sein kann und soll, kann es Segen in der Welt und für die Welt bringen. »Und weil es so ist, soll man sich über die Schmerzen freuen, die man beim Fasten durchmacht, in denen man sich opfert — denn sicherlich tut man dann etwas Grosses.»[5]

Das Testament gibt auch Ratschläge, wie man am besten das Fasten durchführen kann, ohne seine Bürde als unerträglich zu empfinden. Wer seine Fastenübung begonnen hat, soll durch Körperbewegung und äussere Hilfsmittel die Qual des Hungers fernhalten. Es ist keine revolutionäre Anti-Askese, die folgenden

---

[1] Der Druck undeutlich. L. *wᵉjašgīᵃḥ*.

[2] Test. S. 8.

[3] *kī ḇᵉlō zœ kammā ḇᵉnē ʾāḏām ḥōlīm.*

[4] Test. S. 8.

[5] Test. S. 8.

sachkundigen Rat geben kann: »Er soll bald auf diesem bald auf jenem Platz sitzen; er soll etwas gehen, und danach etwas liegen, um seinen Schmerz zu beheben. Er soll nur in Gedanken studieren ohne Worte, um seinen Schmerz zu lindern. Zuweilen ist sein Mund trocken und hat einen sehr bitteren Geschmack. Und der [böse] Trieb gibt ihm ein, er habe so [starke] Kopfschmerzen, dass er sie nicht ertragen kann. Und wenn er sich auf die Gnade des Schöpfers verlässt, wird die Kraft gesteigert werden, und er wird gar keine Schmerzen mehr spüren. Und er wird die Absicht haben, Gott [1] ein Wohlgefallen mit seinem Fasten zu bereiten.»[2] Dieselben Fastengebräuche leben noch heute in ḥasidischen Kreisen fort.

Wer in dieser Weise von Fasten und Selbstpeinigungen redet, von dem kann man kaum sagen, dass er den asketischen Brauch als »unnütz und sündig» ablehnt. Neben diesen evangelischen oder besser streng gesetzlichen Ratschlägen darüber, wie ernst der Asketismus genommen werden muss, unterlässt das Testament nicht, den tiefen und religiösen Zweck zu betonen, nämlich die Bereicherung und Vermehrung der Gottesgemeinschaft. Es wird auch nicht übersehen, dass die qualvolle Selbstzucht der Freudestimmung unterstellt werden und die Innerlichkeit des Gefühls bewahren muss.

»Wenn der Mensch Lust hat zu fasten, möge er sich hüten, an dieser Sache, die er ausführen will, nicht gehindert zu werden, auch wenn er weiss, dass es viel besser ist, Gott [3] mit Freude ohne Selbstpein zu dienen. — Aber vermutlich weiss ein Mensch von selbst, dass er fasten muss, denn er hat seine Seele noch nicht so verbessert, wie es nötig ist. Und dasselbe gilt von vielen verschiedenen Dingen, so dass der eine um seiner Seele willen auf dies achten und [alle diese] Gesetze [4] auf sich nehmen muss, während der andere hingegen nicht so sehr darauf zu achten [5] braucht.»[6]

Auch die Demut gehört zu dieser Gottesgemeinschaft, auf die alles zielt, ob man sich nun zu der härteren Uebung genötigt fühlt, oder Gott in sorgloser Freude dienen kann.

---

[1] *lᵉhab-bōrē jiṯbāreḵ.*

[2] Test. S. 8.

[3] *haš-šēm jiṯbāreḵ.*

[4] *ḥumrōṯ.*

[5] *lᵉḏaḵdeḵ.*

[6] Test. S. 10.

»Wenn ein Mensch fastet, sei es auch von Sabbath zu Sabbath, soll er auch nicht die geringste Absicht haben,[1] in seinem Herzen zu sagen, er täte [dadurch] etwas Grosses, dass er sich selbst so sehr peinigte, oder dass er durch dieses Fasten sehr rein würde. Er soll vielmehr in seinem Herzen denken: Was sind meine Werke wert im Vergleich zum Dienst der Engel? Sie dienen dem Namen, Er sei gesegnet![2] — ständig. Aber ich bin ein stinkender Tropfen und mein Ende ist, zu Staub zu werden.»[3]

Das bisher Angeführte weist auf eine *positive* Einstellung zur Entsagung und Askese. Es kann seinen bestimmten Wert für bestimmte Menschen und zu bestimmten Zeiten haben, sich von der Sinnenwelt und Körperlichkeit unabhängig zu machen. Hinter dieser Einstellung liegt die Auffassung von der Teilnahme des Menschen am Göttlichen. Die Askese ist nicht ein Gebot von selbständigem Wert. Sie ist ein Hilfsmittel unter anderen für ein geistliches und heiliges Leben. Deshalb begegnen uns auch Aussagen im Testament, die vor allem diese Forderung gesunder Seelenhygiene und Freiheit vom Irdischen im Auge haben.

»Man soll seinen Gedanken mit dem, was oben ist, vereinen, man soll nicht mehr als nötig essen und trinken und man soll sich nicht daran erfreuen, sondern [mit diesen Dingen] nur beabsichtigen, gesund zu sein. Man soll garnicht auf die Dinge dieser Welt sehen und garnicht an sie denken, um sich von dem Körperlichen zu trennen; denn wenn man [viel] auf diese Welt sieht, dann wird man selbst körperlich.»[4]

Mit Hinweis auf den Talmud und Zohar wird die Wichtigkeit der geistlichen Unabhängigkeit und inneren Freude betont. Es handelt sich hier also nicht um eine rituelle Vorschrift, sondern um eine pädagogische Regel. Wenn man zuviel auf die Dinge sieht, die zu dieser Welt gehören, hat man irdische Gedanken, die niedere Begierden wecken. Dies ist eines Menschen unwürdig, der in der oberen Welt zuhause ist, gegen die die ganze sinnliche Welt nur wie ein Staubkorn ist. Der Mensch, der seine Lust nur an der oberen Welt gefunden hat, kann einsam und stark stehen. Eine gewisse Gleichgültigkeit muss ihn kennzeichnen. Hass und

---

1 *lō jihjǣ lō fenijjā 'afillū ḳeṭannā.*

2 *lehaš-šēm jiṯbāreḵ.*

3 Test. S. 14.

4 Test. S. 2.

Liebe der Menschen kann ihn nicht berühren. Nichts hat Wert im Vergleich zu dem inneren Glück. »In seinem Gedanken soll er immer einsam mit der Šekina bleiben. Er soll nichts anderes denken, als dass er sie immer liebt. — Und er soll immer in seinen Gedanken sagen: wann werde ich würdig, dass das Licht der Šekina bei mir ruhen wird.»[1] Das einzige Hassenwerte ist der böse Trieb. Aber mit Hilfe des guten Triebes soll er diesen besiegen und untertänig machen.

Zuweilen werden diese Forderungen der geistlichen Freiheit und Unabhängigkeit mit grob primitiven Vorstellungen über die konkreten Konsequenzen der Lust verbunden, in Uebereinstimmung mit der üblicher ḳabbalistischer Vorstellung. Typisch ist in diesem Falle der Kommentar des Testamentes zu Psalm 17, Vers 14 b: »Welchen du den Bauch füllest mit deinem Schatz, die da Söhne die Fülle haben und lassen ihr Uebriges ihren Kindern.» Bei der Erklärung nimmt das Testament Anlass, vor allem sinnlichen Schauen zu warnen, das irdische Lust wecken kann. Durch das Schauen gibt der Mensch der Ḳelifa Kraft. Und wenn jemand durch Schauen oder Unreinheit in Gedanken und Begierden den Ḳelifot Leben gibt, und darauf, d. h. im Zusammenhang damit, einen Sohn gebiert, da hat dieser Teil an den Ḳelifot und ist in diesen verwurzelt. Dieser Gedankengang ist übrigens auch in der modernen ḥasidischen Lehre aktuell. Der innerste Zweck des Angeführten ist jedoch, dass man sich gegen die sinnlichen Eindrücke wehren muss, und in seinen Gedanken lieber von der irdischen Schönheit und Lust auf die geistliche und göttliche schliessen soll, die die Quelle aller Schönheit und Vollkommenheit ist.

Neben den beiden oben erwähnten Richtlinien für das Verhältnis des Menschen zur Askese, nämlich der rein positiven, wo das Fasten als nützliche Selbstzucht im Besserungskampf gegen das Böse anbefohlen wird, und der gemässigten, wo die Freiheit allem Irdischen gegenüber betont wird — eine Freiheit, die gerade durch das Fasten bestätigt werden kann — ist es nicht schwer, auch eine *dritte* Linie im Ḥasidismus aufzuweisen, die *kritisch negativ* der Askese gegenüber steht. Im Grunde ist diese nur ein neuer Ausdruck für die Freiheit und die zentral religiöse An-

---

[1] Test. S. 3.

schauung. Es besteht kein Zweifel darüber, dass die Legenden etwas Wesentliches berühren, wenn sie mit Vorliebe solche Aussagen aus dem Munde des Meisters betonen, die alle Selbstquälerei ablehnen. Levertoff befasst sich mit dieser Anschauung und führt als Beleg ein Gespräch zwischen Bʿešṭ und seinen Jüngern über die übliche Form des Asketismus an. Die Antwort des Propheten hat unleugbar einen evangelischen Klang. »In alten Zeiten gab es Fromme, die fasteten von Sabbath zu Sabbath. Deine Jünger aber sagen, es sei eine Sünde sich selbst zu kasteien. Was sagst du dazu?» Da antwortete Bescht: »Ich bin in diese Welt gekommen, um meinem jüdischen Volke einen neuen Weg zu zeigen, wie man nämlich Gott, Israel und die Tora lieben soll in Freude und ohne Selbstkasteiung.»[1] Der innere Sinn dieses Legendenausspruchs dürfte getreu eine noch immer von Ḥasidim aufrechterhaltene Stellung zur Askese und ihre Auffassung der bʿešṭschen Intention wiedergeben. Dieselbe Auffassung über die Freiheit des Frommen von Gesetzen und rein rituellen Vorschriften zeigt sich in der Aussage über das Torastudium, das wohl durch seine schwere Pflicht als eine Form der Selbstüberwindung und Selbstdisziplin aufgefasst werden kann. Am Sabbath braucht der Ḥasid nicht dasselbe Pensum des Studiums wie sonst zu erledigen. Es genügt, dass er die unio erreicht.[2] Hier ist die Abweichung von der Strenge, die im *šulḥān ʿārūk* betont wird, offenbar. Die innerliche und unmittelbare Gottesgemeinschaft ist mehr als äusseres Frömmigkeitswesen. In Wirklichkeit sind und fühlen sich die Ḥasidim freier gegenüber dem Sabbathstudium und den übrigen vorgeschriebenen Pflichten. Alles was die Gesundheit des Körpers vermindern kann und seine Fähigkeit, um Gott mit Freuden zu dienen, ist vom Bösen — wenn es nämlich nicht von speziellem Wert für den Besserungskampf ist. Wenn der Körper schwach und krank ist, wird auch die Seele schwach. Deshalb ist es die Pflicht des Frommen, seinen Körper und seine Gesundheit sorgfältig zu bewahren und zu pflegen.[3]

Ein bedeutsames Zeugnis, wie der Ḥasidismus in seiner Stellung zur Askese aufgefasst wird, gibt uns Salomon Maimon in seiner Lebensgeschichte, wo er die Richtung folgendermassen zu charak-

---

[1] P. Levertoff: a. a. O. S. 93.
[2] Keter S. 94.
[3] Keter S. 50 f.

terisieren versucht: »Die wahre Frömmigkeit bestehe keineswegs in Kasteiungen des Körpers, wodurch zugleich die Seelenkräfte geschwächt und die zur Erkenntnis und Liebe Gottes nötige Seelenruhe und Heiterkeit zerstört werde; sondern umgekehrt, man müsse alle körperlichen Bedürfnisse befriedigen, und von allen sinnlichen Vergnügungen so viel, als zur Entwickelung unsrer Gefühle nötig sei, Gebrauch zu machen suchen, indem Gott alles zu seiner Verherrlichung geschaffen habe. Der wahre Gottesdienst bestand, ihnen zufolge, in Andachtsübungen mit Anstrengung aller Kräfte und Selbstzernichtung vor Gott, indem sie behaupteten, dass der Mensch, seiner Bestimmung nach, seine höchste Vollkommenheit nicht anders erreichen könne, als wenn er sich nicht als ein für sich bestehendes und wirkendes Wesen, sondern bloss als ein Organ der Gottheit betrachte.»[1] Maimon weist auch darauf hin, dass diese Richtung, die er so charakterisiert, nicht eine besondere Sekte sei, was wohl bedeuten muss, dass sie nach Prinzipien und Inhalt der Lehren nicht neuschaffend war, »ihre Verschiedenheit bestand bloss in der Art ihrer Ausübung der Religion.»[2]

Man kann also aus dem oben Angeführten sehen, dass es im Ḥasidismus kein radikales *Prinzip* weder für noch gegen die Askese gibt. Manchmal kann sie ausführlich motiviert und verteidigt werden. In der praktischen Religionsübung ist sie mehr ausgeschaltet als bei anderen zeitgenössischen jüdischen Richtungen. In beiden Fällen liegt eine klare Konsequenz von den bʿeštschen Ausgangspunkten aus vor. Vergleicht man den Ḥasidismus an diesem Punkte z. B. mit dem Lurianismus, so merkt man deutlich den Unterschied im Ausgangspunkt. Weil der Lurianismus nicht dieselbe lichte Anschauung von der Bedeutung der Freude im Verkehr mit Gott hat, kann er leichter die Askese als ein notwendiges Mittel zur Weltbefreiung und Vergeistigung betreiben. Der Ḥasidismus vergeistigt hingegen alles durch seine Idee der Freude und lässt die Askese ein zuweilen nützliches, zuweilen unnötiges Mittel zur Reinheit und zum Gottesdienst der Freude sein. Bʿešṭ steht mit beiden Füssen auf dem Boden, der kargen alltäglichen Erde seines armen Volkes. Wie ein robuster jüdischer Franziskus

---

[1] Sal. Maimon: Lebensgeschichte. S. 185 f.
[2] Sal. Maimon: a. a. O. S. 187 f.

singt er seine Hymnen auf das Leben und den Gott des Lebens, mit der Gottessehnsucht eines Kindes und der Freiheit eines Kindes in der Wahl der Freudenmittel.

In dem Mass wie die rituellen Gebräuche des modernen heutigen Ḥasidismus die Prinzipien des bʿeštschen Ḥasidismus beleuchten können, bestätigen sie den hier gezogenen Schluss. Der Fastenbrauch ist nicht abgeschafft. Er wird sowohl am Versöhnungstage sowie an den 5 talmudisch vorgeschriebenen Fasttagen aufrecht erhalten, dem 10. Tebet, dem 13. Adar, dem 17. Tammuz, dem 9. Ab und dem 3. Tišri. Wer es wünscht, hat das Recht an mehreren Tagen Fasten zu üben. Es geschieht auch, dass dieser asketische Weg gegangen wird, um die Heiligkeit zu vermehren. R. Meir Jeḥiel Halevi aus Ostrowzi in Radom [gestorben 1928] wird an seinem Todestage in dem orthodoxen *meᵉnōrā*-Kalender nicht zum wenigsten deshalb erwähnt und geehrt, weil er sich dadurch einen Glanz von Heiligkeit erworben hat, dass er eine Reihe von Jahren jeden Tag bis zum Abend fastete. Doch wird diese seine Handlungsweise auch von den Rechtgläubigen kritisiert. Die Verteidigung seiner besonderen Lebensführung, dass sein Vater kein Ṣaddiḳ gewesen sei und dass er sich deshalb so viel mehr um ein heiliges Leben bemühen müsse, deutet auch auf eine Abweichung von den bʿeštschen Prinzipien.

Die Ḥasidim widersetzen sich nicht dem üblichen Brauch von *taʿᵃnīṯ hab-bᵉḵōrīm,* dem Fasten der Erstgeborenen. Es gilt als Regel bei den Ḥasidim, dass sie an dem Tag fasten, an dem sie eine Ehe eingehen. Damit sie ferner an diesem Tage vor übergrosser Freude bewahrt werden, lesen sie aus den *šᵉmōnœ ʿœśrē* dasselbe Gebet, das am Versöhnungstage vorgeschrieben ist. Zuweilen kommt es noch vor, dass man sich am Abend vor dem Versöhnungstage *malḳūṯ* in *bēṯ hak-kᵉnesœṯ* schlagen lässt, d. h. 39 Geisselschläge empfängt.

Andrerseits haben die Ḥasidim mehrere Fastengebräuche abgeschafft, welche die Talmudischen Rechtgläubigen bewahren. Als Busse für eine spezielle Sünde zu fasten, wird nicht für nötig erachtet. Auch hat die *taʿᵃnīṯ ḥᵃlōm,* das Fasten als Hilfe gegen böse Träume unter den heutigen Ḥasidim keine besondere Geltung.

Die Ḥasidim sind der Ansicht, dass derjenige, der eine besondere Freudenstimmung hat, durch diese z. B. von den Fasten am Osterabend befreit ist. In solcher willkommenen Freudestimmung

ist jeder, der zum Schluss einen Traktat aus dem Talmud gelesen hat. Damit um so mehr Menschen an dieser Freude teilhaben mögen, auch des Lesens Unkundige, ist es nicht ungewöhnlich, dass ein Talmudkundiger die letzten Reihen des Traktats für den Osterabend aufhebt. Da sammelt er eine Schar Glaubensbrüder um sich, und liest diese Reihen vor, die genau nachgesprochen werden. Auf diese Weise den Schluss gelesen zu haben, verleiht denselben Wert, als hätte man den ganzen Traktat studiert. Die Bezahlung, die für diese Hilfe zur Fastenbefreiung erlegt wird, macht die geteilte Freude des Vorlesers doppelt.

Die Ḥasidim fasten nicht wie die Mitnagdim an Erinnerungstagen verstorbener Verwandter. Sie werden oft von ihnen des Libertinismus und der Zügellosigkeit beschuldigt. Nicht unwichtig ist es zu beachten, wie die Ḥasidim der Ansicht sind, dass das *leḥajjīm*-Trinken das Fasten ersetzt und den selben Nutzen bringt. Ueberhaupt wird man also sagen dürfen, dass die Askese bei den heutigen Ḥasidim in gemässigter Form vorkommt. Die Lebensführung selbst ist jedoch im Allgemeinen nicht asketisch eingestellt, eher weist sie eine Neuorientierung auf.

B. **Frömmigkeitsleben.**

KAP. XIX.

Satzungen und religiöse Gebräuche.

Ein nicht unwichtiges Hilfsmittel bei dem Versuche, die religionsgeschichtliche Stellung des Ḥasidismus zu bestimmen, ist die Beobachtung der innerhalb dieser Richtung üblichen Riten und übrigen Gebräuche. Nur eine geringe Anzahl literarischer Belege stehen hierfür zur Verfügung. Man ist hauptsächlich auf eigene Beobachtung und Untersuchung gegenwärtiger Zustände angewiesen und auf das, was in einzelnen Ḥasidgemeinden als mündliche Tradition von älteren Zeiten fortleben kann. Natürlich wird hierdurch die Beweiskraft abgeschwächt, sofern man nur mit Vorsicht von den jetzt lebendigen Riten und Gebräuchen auf ihr Leben und ihren Ursprung in der bʿešṭschen Aera schliessen kann. Andrerseits ist die Isolierung so völlig gewesen, dass man mit häufigeren Einflüssen von aussen nicht zu rechnen braucht. In manchen Fällen gibt ein Studium heutiger Gebräuche ein klareres und vollkommeneres Bild von dem, was beiläufig in der Literatur der Entstehungszeit erwähnt wird. Abgesehen von der inneren Umgestaltung, die das religiöse Leben durch den Ṣaddiḳismus in der zweiten und den darauf folgenden Generationen durchmacht, verdienen auch gewisse Gebräuche des Ṣaddiḳismus beachtet zu werden, einerseits weil sie folgerichtig aus dem bʿešṭschen Frömmigkeitsleben hervorgewachsen sein können, andrerseits weil sie uns beim Aufspüren von Einflüssen leiten können. Das Verhältnis zwischen den Ḥasidim und ihrem Ṣaddiḳ kann auch in gewissem Masse auf Baʿal Šem Ṭobs eigene Stellung in seinem Volke zurückgeführt werden.

Ein geeignetes Verfahren dürfte sein, zu scheiden zwischen solchen Riten und Gebräuchen, die unter den Ḥasidim gepflegt und geachtet werden, die aber jüdisches Gemeingut sind und nur *mit eigenartiger Treue* in den Ḥasidimkreisen bewahrt werden, und solchen Riten und Sitten, die völlig und spezifisch ḥasidisch sind oder in ihrer Ausgestaltung unter den Ḥasidim ein besonderes Gepräge erhalten haben.

1. Bewahrte allgemein jüdische Satzungen und Gebräuche.

Die Stellung des Ḥasidismus zu Gesetzesvorschriften und Riten wird durchweg durch Zähigkeit und Frömmigkeit gekennzeichnet, d. h. durch zähen Konservatismus und orthodoxen Gesetzesgehorsam. Wenn Abweichungen von dem Ueblichen konstatiert werden können, bedeuten diese eine vielleicht ursprünglich bedeutende Auflehnung, die später mit der selben konservativen Treue festgehalten wird. Dies hängt mit der Primitivität der Gesellschaftsschichten zusammen, an die die bʿešṭsche Richtung gelangt. Die meisten Satzungen und Gebräuche sind darum auch für alle polnischen Juden gemeinsam, mögen sie einander auch später gegenseitig als Mitnagdim und Ḥasidim bekämpfen und verachten. Eine erschöpfende Beschreibung dieser gemeinsamen religiösen Lebensregeln und Satzungen ist darum für diese Untersuchung nicht notwendig. Jedoch sind einige Beispiele von Wert als Beweis für die Treue und Strenge, mit der die Gesetze befolgt werden. Diese ist so gross, dass man unter den heutigen Juden keine grösseren Gesetzeiferer finden kann als gerade unter den Ḥasidim. Es liegt auch kein Anlass vor zu glauben, dass einige solche Satzungen nach Bʿešṭ's Zeit von seinen späteren Schülern und Nachfolgern angenommen oder neueingeführt sein sollten, nachdem sie früher abgelegt gewesen wären. Die ganze Erstarrung der Richtung hat die Gebräuche konserviert. Aber im Uebrigen dürfte es ein Beweis dafür sein, wie viel von Anfang an den Ḥasidim und anderen gemeinsam gewesen ist.

Die *ʿērūbīn*-Vorschrift wird genau innegehalten.[1] Dies gilt sowohl vom *ʿērūb tabšīlīm,* der Satzung über die Zubereitung der Speisen zum Sabbatstage, der nach dem Feiertage fällt, als auch

[1] Vgl. E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Z. A. Jesu Christi. II S. 574 ff.

vom *ʿērūb teḥūmīm,* der Satzung, dass man nicht mehr als eine gewisse Strecke gehen oder einen Gegenstand am Sabbat tragen darf. Nur innerhalb eines privaten Gebietes darf man etwas an dem Tage tragen. Als privat wird das Gebiet bezeichnet, das vier Wände hat. Als Wand wird auch ein Draht gerechnet. Treues Talmudstudium vermittelt den Gelehrigen einen nicht zu verachtenden Erfindungsreichtum. Um die Dorfstrasse von einem öffentlichen Platz, *rešūṯ hā-rabbīm,* zu einem privaten Gebiet, *rešūṯ haj-jāḥīḏ,* zu machen, wird in vielen ḥasidischen Städten und Dörfern ein Draht durch die Luft gespannt, quer über die Strasse, wo sie endigt. Die Ḥasidim nehmen es so genau, dass sie zuweilen nicht einmal ein Taschentuch tragen, sondern es auf ihrer Sabbatswanderung um den Hals knüpfen. Wenn nämlich der Draht, *ʿērūb,* verletzt wäre, würden sie sich plötzlich auf öffentlichem Platz befinden und das Sabbatsgebot übertreten. Das Verbot, mehr als 2000 Ellen am Sabbat zu gehen, zögern die meisten Rechtgläubigen nicht zu erleichtern nach der hilfreichen Anweisung, dass wenn Speisen am Freitag nach ausserhalb gebracht sind, die Strecke nicht mitgezählt wird, die man zurücklegen muss, um sie zu erreichen.

Gebetsritual und Gebetssatzungen sind natürlich umständlich bei den Ḥasidim. Es haben sich jedoch allerlei Abweichungen vom *šulḥān ʿārūḵ* eingebürgert. Ein Ḥasid braucht nicht eine bestimmte Zeit für sein Morgengebet und Minḥagebet inne zu halten, sondern kann es verrichten, wann er Gelegenheit dazu findet.[1] Auch das Anlegen von *tefillīn* ist bei Ḥasidim und Mitnagdim verschieden. Die letzteren legen sie auch an den Wochentagen der Feierzeiten, *ḥōl ham-mōʿēḏ,* an, während die Ḥasidim diese Tage ebenso wie den Sabbat als ein Zeichen des Bundes an sich auffassen, weswegen *tefillīn* auch an diesen Wochentagen nicht benutzt zu werden brauchen.[2] Auch in Bezug auf die Gebetsliteratur zeigt der Ḥasidismus kleinere, aber nicht unwichtige Abweichungen. Während die übrigen polnischen Juden aschkenasi-

---

[1] Vgl. G. Ch. I S. 197, 249 u. a.

[2] Dieser ḥasidische Brauch schliesst sich an die lurianische Ueberlieferung an. Zwei verschiedene Arten von *tefillīn* wurden benutzt, die übliche nach Vorschrift von Raschi geordnet, die zweite nach Rabbēnū Tām geordnet. Will man betonen, dass eine Person ein grosser Ḥasid ist, so genügt es zu sagen, dass er Rabbēnū Tāms *tefillīn* anlegt.

sche Ausgaben der Gebetbücher anwenden, benutzen die Ḥasidim sefardische Auflagen.[1] Der Gebetschal wird etwas anders drapiert nach ḥasidischer Tradition als nach Mitnagdim-Brauch. Aber mit der grössten Strenge wird im Uebrigen der Gebrauch sowohl des grösseren Gebetsschales als auch des kleineren, der ständig unter dem Kaftan getragen wird, beachtet.[2]

Von manchen Bräuchen, die sich hauptsächlich bei den Ḥasidim finden, dürfte es gelten, dass sie nicht ursprünglich ḥasidische Eigenart gewesen, sondern nur mit grösserer Zähigkeit von diesen bewahrt sind. Hierher gehört die »Bedeckens» genannte Hochzeitssitte, dass die Braut beim Hochzeitsakt in einen weissen Schal gehüllt wird wie eine Araberin. Die Legenden erwähnen, dass dieser Brauch zu Bʿešṭ's Zeit üblich gewesen ist.[3] Die Vorschrift, dass die verheiratete Frau abrasiertes Haar haben soll, ist in älteren Zeiten und bis in unsere Tage hinein unter den Ḥasidim befolgt. Dies ist von besonderem Gewicht, weil das Haar ein besonderer Aufenhaltsort für Ḳelifot ist. Noch jetzt, wo dieser Brauch vor der abendländischen Eitelkeit zu weichen beginnt, kann eine altmodische Mutter zum Grabe ihres Gatten gehen, um *»reissen ḳeƀārīm»*, d. h. am Grabe zu reissen aus Kummer, dass die Tochter nicht einmal ihren Kopf mit der vorgeschriebenen Perücke bedecken wollte.

Mit derselben Genauigkeit beobachten die Ḥasidim *miḳwā*, das rituelle Bad. Bʿešṭ's Heiligkeit und Gesundheit beruhte zum nicht geringen Teil darauf, dass er fleissig zu *miḳwā* ging.[4] Das rituelle Bad zu benutzen ist besser als Fasten. Denn vom Fasten wird der Körper geschwächt. Aber durch das rituelle Bad erhält man Kraft, das innere Licht zu erlangen und in geistiger Beziehung hinaufzusteigen. Die Ueberlieferung und Legende schreibt Bʿešṭ einen besonderen Eifer und besondere Genauigkeit an diesem Punkte zu. — Noch heute zeichnen sich die Ḥasidim durch fleissiges Baden von anderen aus. In jeder ḥasidischen Gemeinde muss ein Merschatz oder Badehaus sein. Die Montage und Donnerstage, wo die Torarolle gelesen wird, weihen die Männer mit einem Morgenbade ein. In einer Ecke des Bades findet sich

[1] Vgl. G. Ch. I S. 155.
[2] Vgl. Keter. S. 42.
[3] Vgl. ShB. J. 3. Legende.
[4] Vgl. Keter. S. 48 f.

das *miḳwā*-Grab, das die talmudischen 40 Mass Wasser enthält. Dorthinein steigen die Männer, oft viele zugleich. Auch die Frauen wenden *miḳwā* an. Dies Bad ist mit keinem Gebet oder mit religiöser Zeremonie verbunden. Das während des Bades unbedeckte Haupt verbietet jede Nennung des Gottesnamens oder anderes Reden von geistlichen Dingen.

Die Ḥasidim sind sich keiner Freiheit von den vorgeschriebenen Gebräuchen oder rituellen Bestimmungen bewusst. Heutzutage halten sie sich eher für die Einzigen, die es mit den Satzungen der Väter ganz genau und ernst nehmen.

2. **Ḥasidisch ausgestaltete Sitten.**

Andere Gebräuche gehören nur den Ḥasidim an und sind ein äusseres Zeichen für diese Richtung.

A. *leḥajjīm*-Trinken.[1]

Die Freudenstimmung, deren Herbeiführung religiöse Pflicht ist, erreichen die Ḥasidim zuweilen durch äussere Hilfsmittel. Hierzu gehört auch der Genuss von Alkohol. Eine bestimmte Vorschrift scheint hier nicht zu Grunde zu liegen, sondern nur eine Ueberlieferung, die eingeführt worden ist und sich, von Ehrfurcht und Liebe des Religiösen umgeben, stark ausgewachsen hat. Die harte Kritik, der dieser Brauch unter Nicht-Ḥasidim ausgesetzt gewesen ist, weist darauf hin, dass es sich hier um eine interne ḥasidische Sitte handelt. Die Gegner erheben oft die Beschuldigung der Zügellosigkeit und Alkoholbegier. Eine nähere Untersuchung der ḥasidischen Trinksitten zeigt jedoch, dass die Sitte genau auf gewisse Zeiten und Gelegenheiten beschränkt ist. Nur wenn die Ḥasidim zusammen kommen, wird Wodka, Wein und Bier genossen. Vom einsamen Ḥasid wird Alkohol oft nicht einmal gekostet. Dies scheint die Möglichkeit auszuschliessen, die Sitte mit dem Hinweis auf eine allgemeine Volkssitte in den Gegenden zu erklären, wo sich der Ḥasidismus zuerst ausbreitete. Genau bestimmte Formen werden beim Trinken beobachtet. Daher ist die Vorstellung tief verwurzelt, dass die Wünsche, die man dem

---

[1] Im folgenden wird der Ausdruck das *leḥajjīm* bisweilen für das *leḥajjīm*-Trinken gebraucht. Ich teile in diesem Kapitel meine eigene Beobachtungen mit, die ich durch Erkundigungen kontrolliert habe.

Glaubensbruder sagt, wenn man ihm zutrinkt, in Erfüllung gehen. Zuweilen bittet der eine Ḥasid den anderen, er möge sich auf seine Kosten wünschen, dass diese oder jene angegebene Sorge von ihm genommen werden sollte, wenn er die *leḥajjīm*-Schale trinkt. Und wer so gebeten wird, wiederholt in seinem Wunsche alles Begehrte, Gott soll dir helfen u. s. w. Mit einem Nicht-Juden ist es verboten, Wein zu trinken, unter anderem aus dem Grunde, weil Wein diejenigen, die zusammen trinken, zu eins macht.

Ihren besonderen Platz hat diese rituelle Trinksitte bei den Mahlzeiten, zu denen der Ṣaddiḳ oder Rebbe seine Treuen um sich sammelt. Aber auch bei anderen gemeinsamen Mahlzeiten, bei denen kein Ṣaddiḳ anwesend ist, findet der Brauch statt. Am ersten Tage im Monate kommen die aus derselben Ḥasid- oder Ṣaddiḳgruppe, die Zeit dazu haben, zu einem solchen Liebesmahl zusammen. Jeder bringt aus seinem Hause Essen mit oder lässt es herbringen. Die Hausfrau, die sich weigert, Speise für die Ḥasidim herauszugeben, wird mit Gewalt dazu gezwungen. Das gesammelte Essen wird zusammengelegt, jede Sorte für sich, und alle essen gemeinsam, oft zwei von einem Teller. Ehe die Mahlzeit beginnt, trinkt man einander mit hochprozentigem Wodka zu unter dem Begrüssungsruf, *leḥajjīm*. Man ergreift den Becher mit der linken Hand und gibt dem, mit dem man trinken will, die rechte Hand, während man seinen Wunsch ausspricht. Ist nun über einen dieser Teilnehmer an diesem *leḥajjīm*-Trinken ein Unglück verhängt, so wird dieses abgewendet, und sein Geschick wird geordnet. Wenn ein Ṣaddiḳ anwesend ist, muss man ihm zuerst zutrinken. Dieser kann dann seinen Gegenwunsch ausführlicher gestalten. Die übliche Antwort ist »*leḥajjīm ṭōbīm ūlešālōm*». Man kann auch hinzufügen: »*a ješū'ā far dem ganzen kelal jiśrā'ēl*».[1] Zwischen den verschiedenen Gerichten, aus denen die Mahlzeit besteht, wird das *leḥajjīm*-Trinken fortgesetzt. Nach der Mahlzeit setzt man oft das Trinken in Bier fort, wo es solches gibt.

Andere Gelegenheiten für das *leḥajjīm*-Trinken, sind die sogenannten Jahreszeiten oder Gedenktage eines verstorbenen bekannten Ṣaddiḳs oder die Jahrestage des Todes von Vater oder Mutter eines Mitgliedes. Bei diesen letzteren Gelegenheiten sind die Mahlzeiten nicht als gemeinsame Mahlzeit eingerichtet. Der, dessen Familie Jahreszeit feiert, ist der Wirt.

---

[1] Eine Erlösung für das ganze Israel.

Religiöse Feiertage, *jōmīm ṭōbīm*, geben auch Anlass zum *leḥajjīm*. Ferner übt man solche Sitten bei allerlei verschiedenen Familienfesttagen, beim Wochenfeste, *šelōm zāḵār*, nach der Geburt eines Knaben, beim Beschneidungsfeste, bei dem Feste, das vier Wochen nach der Geburt des ersten Knaben gefeiert wird, bei der *bar-miṣwā*-Mahlzeit, bei Verlobung, Hochzeit u. s. w.

B. Rebbens-Tisch.

»Im chassidischen Leben ist das Essen selber sakramentaler Dienst geworden.»[1] Dies Urteil Bubers bestätigt sich in eigenartiger Weise bei den Mahlzeiten, zu denen sich die Ḥasidim um den Ṣaddiḳ versammeln. Der Ṣaddiḳ hat einen oder mehrere Rabbiner neben sich. Diese werden als seine nächsten Männer geehrt. Unter nordpolnischen Ḥasidim werden Rabbiner mit Fachbildung »Raḃ» genannt, während der Ṣaddiḳ mit dem Worte »Rebbe» angeredet wird. Die Ḥasidimgruppe, die zum selben Ṣaddiḳ gehört, und dazu können im günstigsten Falle zwanzig Städte und Dörfer gehören, reist mehrere Male im Jahre zu ihrem Führer. Mindestens einmal im Jahre kommt ausserdem der Ṣaddiḳ zu den verschiedenen Orten auf Besuch und bleibt meistens über zwei oder drei Sabbate. Bei solchen Gelegenheiten versammeln sich oft Scharen von 200—300 Menschen gleichzeitig um ihn. Spezielle Riten finden da bei den Mahlzeiten statt, wo alle Anwesenden als Gäste des Ṣaddiḳs betrachtet werden. Man sagt dann, der Ṣaddiḳ führt Tisch. In seiner Heimatstadt übt er im eigentlichen Sinne seine Tätigkeit als Wirt aus, indem er in seiner eigenen *bēṯ hammiḏrāš* oder in seiner Wohnung Mahlzeiten gibt. Auf seinen Reisen kehrt er dagegen bei einem Ḥasid ein, wo die Mahlzeitzeremonien stattfinden.

Da diesen Mahlzeiten eine traditionell festgesetzte Form verliehen ist, und da sie einen sakramentalen Wert erhalten haben, dürften sie eine nähere Beschreibung verdienen. Hauptsächlich vier Mahlzeiten von vorher erwähntem Gemeinsamkeitscharakter werden beim Besuch des Ṣaddiḳs oder des Rebbens angeordnet.

I. Polnische Sonderform. Unsere Darstellung behandelt die Ṣaddiḳgruppe, die um den Kozienicer-Rebben versammelt ist.[2]

[1] M. Buber: Die chassidischen Bücher. S. XVII.
[2] Vgl. Günzig: Die Wundermänner im jüd. Volke. S. 63.

A.) Abrahams Mahlzeit, *se'ūḏā rīšōnā,* oder *se'ūḏat 'aḇrāhām 'āḇīnū.*

a. Die Vorbereitungen sind umständlich.[1] Schon der Freitag Nachmittag hat etwas von der Heiligkeit des Sabbats. Man spürt dort die *'ōrōṯ haz-zakkōṯ* wieder, die von *nešāmā jeṯērā*[2] kommen. Nach beendigtem Morgengebete, gegen 12 Uhr oder etwas später wird der Tisch gedeckt. Der Hauptdiener des Rebbens, Gabbai, schreibt alle die Ḥasidim, die zu Besuch gekommen sind, in eine Art Register auf.[3] Wenn der Rebbe später gegen Abend vom *miḳwā* zurückgekommen ist, wird das Sabbatslicht angezündet. Der Rebbe selber zündet es an, worauf es alsbald wieder gelöscht wird. Später wird das selbe Licht in üblicher vorgeschriebener Weise von der Frau des Rebbens angezündet, die dabei den Segen spricht. — Darauf geht der Rebbe zum Gebet. Auf dem Wege dorthin ist es seinen Getreuen erlaubt, ihm *šālōm 'alēḵœm* zu geben. Die *tefillaṯ minḥā* beginnt mit Psalm 107, darauf folgt die *ḳabbālaṯ šabbāṯ.* Sodann werden wieder einige Psalmen vorgetragen und zuletzt Salomo Halevis Lobgesang von der Begegnung der Seele mit der Sabbats-Braut. Diese talmudische Vorstellung von der Sabbats-Braut wird als *'al pī sōḏ* betrachtet. Während der Vorbeter den letztgenannten Lobgesang singt, entfernt sich der Rebbe aus der *bēṯ ham-midrāš,* durch die rechte Tür, um in kurzer Zeit wieder zurückzukehren. Auf den Lobgesang folgen Ps. 92 und 93. Der Vorbeter steigt darauf von der *bīmā* herab, um sich auf den gewöhnlichen Vorbeterplatz neben den *'ammūḏ* zu stellen. Nach dem 93. Psalm sagen elternlose Kinder das *ḳāḏōš*-Gebet auf. In der Kozienicer-Dynastie wird dies Gebet jedoch vom Vorbeter gesprochen.

Nach Schluss des vollständigen Abendgebets bilden die Ḥasidim zwei Reihen und der Rebbe geht zwischen ihnen hindurch, rechts und links begrüsst von den Zurufen der Getreuen: Git Schabbes! (guten Sabbat!).

---

[1] Vgl. G. Ch. I S. 142 f.

[2] »Wörtlich 'besondere Seele', nach talmudischer Legende die höhere Seele, die Gott dem Menschen mit dem Einzug des Sabbats gibt.» S. Rappaport: JL IV Sp. 455 f.

[3] Der Rebbe hat meistens drei Diener: 1. Gabbai — Oekonomieverwalter und Hauptdiener. 2. *mešammēš* I — rituellen Helfer. 3. *mešammēš* II — Kwittelschreiber.

b. 1. Der Rebbe und das Volk gehen in den Raum, wo der Tisch schon für die Mahlzeit gedeckt ist. Der Rebbe spricht mit grosser *hitlahᵃbūt* die vier Verse von *šālōm ʿᵃlēkæm*,[1] während die Ḥasidim jedes Wort nachsprechen. Jeder Vers wird dreimal wiederholt. Darauf singt man *'ešæt ḥajil* (Proverb. 31: 10—31). Während des Gesanges liest der Rebbe ein Stück aus dem Zohar.[2]

2. In den Becher des Rebbens wird etwas Wein gegossen. Der Becher wird auf die rechte Hand des Rebbens gestellt. Der Rebbe wendet sich mit dem Antlitz nach Osten (sonst während der Mahlzeit nach Süden) und verrichtet den *ḳiddūš*.

3. Nach dem *ḳiddūš* geht der Rebbe in seine Kammer und bereitet sich ein paar Stunden lang auf das Zusammensein mit den Getreuen vor. Dies nennt man: der Rebbe geht in seinen *hitbōdᵉdūt*-Raum oder *ḥædær mᵉjūḥād*.[3] Diese Zwischenzeit benutzen die Leute, um in ihre Wohnungen zu gehen und regelrechte Mahlzeiten einzunehmen. Die später fortgesetzte Mahlzeit beim Rebben hat dadurch noch mehr ihren Charakter als gewöhnliches Abendbrot verloren.

4. Nachdem man sich aufs Neue versammelt hat, geht man nach dem Händewaschen zu Tisch.

5. Vor dem Platze des Rebbens liegen zwölf *ḥallōt*, jüdische Weizenbrote, 2 grosse und 10 kleine. Der Rebbe zerschneidet eines der grösseren *ḥallōt* und verteilt an einige der vornehmsten Anwesenden *(jᵉḥīdē sᵉgullā)* Brotscheiben.

6. Fisch mit gewöhnlichen Broten oder *ḥallōt* wird aufgetragen. Der Fisch wird mit den Fingern ohne Gabel gegessen. Nachdem der Rebbe, vor den eine reichlich bemessene Portion gestellt ist, etwas von der Speise zu sich genommen hat, legt er etwas von dem Fisch in einen Löffel und reicht ihn einem der vornehmen Anwesenden *(jᵉḥīdē sᵉgullā)*. Die Zeremonie wird mit einigen von denen, die in der Nähe sitzen und deren Rang hierdurch gekennzeichnet wird, wiederholt. Wenn der Rebbe genügend gegessen hat, schiebt er die Schüssel etwas von sich zum Zeichen, dass er

---

[1] Vgl. Sdr. S. 158.

[2] Ist der Rebbe nicht anwesend, so wird das *'ešæt ḥajil* gesprochen.

[3] Durch einen der Ḥasidim der Kozienicer-Gruppe in Ryki habe ich erfahren, dass die Rebben *(rabbejjim)*, die von *Jūd haḳ-ḳādōš* abstammen, nicht unmittelbar nach der *ḳabbālat šabbāt* den *ḳiddūš* machen, sondern ungefähr zwei Stunden *hitbōdᵉdūt* einschieben.

fertig ist. Im selben Augenblicke werfen sich die Anwesenden in wildem Eifer über die Reste in der Schüssel, die sie mit den Händen ergreifen. Man stösst sich und reisst sich an den Kleidern, um ein grösseres Stück oder wenigstens ein bisschen zu erlangen. Diese *šīrajim* des Fischgerichtes sollen besonders bedeutsam sein. Die *šīrajim,* die mit dem Löffel den *jeḥīdē segullā* direkt gegeben werden, werden für besonders kräftig gehalten. Den weiter entfernt sitzenden Tischgästen schickt man *šīrajim.* Dadurch wird deren Kraft vermindert.

7. Das *leḥajjīm* kann eingeschoben werden, wobei Wodka oder Wein benutzt wird.

8. Einstimmige Gesänge werden gesungen, gemurmelt oder gesprochen, z. B. *kol mekaddēš.*[1] Beim Kozienicer-Rebben wird dieser Gesang gesprochen. Bei *Jūd hak-kādōš* wird er gesungen.

9. Reis oder Makkaroni werden mit Zuckererbsen in Fleischbrühe serviert. Dieses Gericht wird mit dem Löffel gegessen.

10. Gesang oder Torasagen wird eingeflochten.

11. Ein Brauch, der in Ḥasidimkreisen »Weinstellen» genannt wird, folgt, und zwar in der Weise, dass einer der Anwesenden beim Gabbai des Rebbens anmeldet, er wolle ein oder mehrere Flaschen Wein zum *leḥajjīm* der Anwesenden bezahlen. Dann wird diese Bestellung beim Diener bezahlt, der den Wein aus eigenem Lager liefert. Die geschenkten Flaschen werden auf den Tisch gestellt, und der Name des Gebers und das Geschenk wird feierlich verkündet. Da sich im Allgemeinen viele Geber melden, erfordert die Zeremonie viel Zeit und viel Wein.

12. Ein Gericht Fleisch mit Brot oder Gurke wird serviert. *šīrajim* werden an die *jeḥīdē segullā* verteilt. Die übrigen greifen selber danach. (S. oben A. b. 6.)

13. Es werden wieder Gesänge angestimmt.

14. Ueber dem Wein wird die *birkat hag-gœfœn* gemacht, worauf das *leḥajjīm* beginnt. Der Rebbe schenkt seinen Becher ein, der grösser als die der übrigen ist, und kostet den Wein. Der eingeschenkte Becher wird einem der vornehmsten Gäste gereicht. Wer den Gastbecher erhält, reicht erst die Hand dem Rebbe und sagt: *leḥajjīm.* Der Rebbe antwortet: *leḥajjīm ṭōbīm ūlešālōm.* Darauf trinkt der Gast seinen Becher aus und gibt ihn zurück. Die Zeremonie wird nun unablässig wiederholt, bis alle einen

[1] Sdr. S. 164.

Becher aus dem geheimnisvoll mit Kraft geladenen Wein des Rebbens erhalten haben. Soweit der geschenkte Wein reicht, kann jeder der Anwesenden in verschiedenen Runden mehrere Becher erhalten. Wer eine Bitte oder einen besonderen Wunsch vorzubringen hat, lässt es sich angelegen sein, mit dem Rebben zu trinken. Die Macht darin ist *ʿal pī sōḏ*.[1] Der Rebbe kann, wenn er will, allen Wein in seinem Becher einem einzigen überlassen.

15. Ein in *siddūr leḳūṭē ṣebī* aufgenommener vierstrophiger Hawaja-Psalm von Aaron Karliner, wird in weinerlicher Melodie gesungen. Nach den Anfangsworten wird der Gesang *jā 'œksof* genannt.

16. Eine oder mehrere Nachspeisen werden aufgetragen.

a. Ferfel, kleine Makkaroni, bei allen Rebben in Gebrauch und als *ʿal pī sōḏ* angesehen.

b. Karotten.

c. Früchte, Aepfel und Pflaumen.

d. Trockenes Dessert, Flude genannt, Früchte in Mehl und Zucker gebacken. Der Rebbe verteilt davon an jeden ein Stück.

17. Einstimmiger Gesang, oft *jāh ribbōn ʿālam* u. a.[2] Während des Gesanges spricht der Rebbe still für sich die *'ešœṯ ḥajil.*

18. Nach der Handwaschung wird die *birkaṯ ham-māzōn* verrichtet, unter Leitung des Rebbens.

19. Der Tanz beginnt.

Nachdem der Tanz schliesslich beendet ist, wird der Rebbe von den *jeḥīḏē segullā* in seine Wohnung begleitet, dort erhalten sie Erfrischungen mit *leḥajjīm.* Dies wird in gewissen Gegenden »der zweite Tisch» genannt.

B.) Isaaks Mahlzeit, *seʿūḏā šēnīṯ* oder *seʿūḏaṯ jiṣḥāḳ 'ābīnū.* Diese Mahlzeit wird am Sabbatmorgen gefeiert. Da viele Vorbereitungen dafür nötig sind, kann die Zeit dieser Mahlzeit auf 1 Uhr oder später verschoben werden.

---

[1] Von der ersten Weinflasche des Rebbens wird etwas Wein aufgespart für den Becher, der zu *birkaṯ ham-māzōn* gehört. Dieser Becher heisst *šœl berākā.*

[2] Sdr. S. 166.

a. Das Morgengebet bildet das rituelle Vorspiel der Mahlzeit.[1] Der Gottesdienst ist in diese zwei Abteilungen geteilt, Gebetsgottesdienst und Tischgottesdienst.

b. Die Mahlzeit hat einen ähnlichen Verlauf wie die oben beschriebene.

1. Über schwachen Wein macht man *ḳiddūš*.
2. Der Rebbe teilt Stücke eines Kuchens aus.
3. Zu dem Wodka, der beim Beginn der Mahlzeit genossen wird, grüssen sich die Ḥasidim mit *leḥajjīm* und verzehren ein Gericht, das Kugel genannt wird, wovon es mindestens sieben geben muss. Die Rede ist *ʿal pī sōḏ*.
4. Der Rebbe geht in seinen *hiṯbōḏeḏūṯ*-Raum und bleibt dort ein paar Stunden.
5. Nach dem Handwaschen wird die *birkaṯ ham-mōṣī* verrichtet.

---

[1] Um 11 Uhr vorm. versammeln sich die Ḥasidim zum Beten und beginnen die *tefillaṯ haš-šaḥar* (Sdr. S. 9 ff). Der Rebbe verhält sich still, bis man zu den *ḳorbānōṯ* kommt. Darauf spricht er bis zum *hōḏū*-Gebet mit. (Ps. 105. Sdr. S. 29.) Darauf spricht der Vorbeter das *rabbānān ḳaddīš*. Die Mitnagdim wandten am Sabbatsmorgen statt des letztgenannten das *ḳaddīš jāṯōm* an (Sdr. S. 168). Nach einigen Sekunden gibt der Rebbe dem Vorbeter ein Zeichen, das *hōḏū* zu beginnen. Alle sprechen mit. Nach einer Pause und einem neuen Zeichen des Rebbens beginnt der Vorbeter das *bārūk šæʾāmar* zu sprechen. Darauf neue Pause. Das nächste Gebet ist *šōken ʿaḏ* (Sdr. S. 187) zum *hak-kol jōḏūkā* (Sdr. S. 189). Dieses letztgenannte Gebet wird in einer Moll-Melodie gesungen (»mit a moralischen nigun»). Darauf wird das *ʾēl ʾāḏōn* (Sdr. S. 190) gesungen in lebhafter Melodie (mit a lebendigen Marsch). Die Mitnagdim singen diesen Gesang garnicht. Für die Ḥasidim ist er von grosser *hiṯlahaƀūṯ* getragen. Hierauf wird das Gebet zur *ḳerīʾaṯ hat-tōrā* fortgefährt. Unmittelbar vor der *ḳerīʾaṯ hat-tōrā* werden *ʿalijjōṯ* an den meistbietenden verkauft. Dieser enthält das Recht, auf die *bīmā* zu steigen und wenigstens den Segen zu einem der sieben vorgelegten Torastücke zu lesen. Das sechste dieser Stücke ist dem Rebben vorbehalten und wird nicht verkauft. Das erste gehört einem Kohen, das andere einem Leviten. Eine ähnliche Auszeichnung ist, das Prophetenstück, das im Ritual auf die Tora folgt, zu lesen, sowie beim Ausrollen der Torarollen behilflich zu sein, und bei ihrer Wiederaufstellung.

Auf die *hafṭōrā* folgt das *jeḳūm pūrḳān* (Sdr. S. 208) u. a. Gebete. Darauf folgt das *mūsāf* bis zum *ʿālēnū* (Sdr. S. 222). Bei den Kozienicer-Rebben wird zuletzt das *ʾanʿīm zemīrōṯ* gesungen (Sdr. S. 223).

6. Fisch kommt bei dieser Mahlzeit nicht vor. Doch können kleine Stücke von Hering verteilt werden.

7. In der Mahlzeit sind immer Zwiebeln enthalten, teils in Fett, teils in Oel zubereitet. Die Zwiebel ist Symbol für die sieben Himmel und *ʿal pī sōḏ*.

8. Nach dem Zwiebelgericht wird sogen. Tscholent serviert, ein spezifisch polnisch-jüdisches Gericht, sowie sogen. Kasche. Der Rebbe verteilt *šīrajim* von Zwiebel und Kasche an die nächsten.

9. Darauf werden von *bārūḵ 'ēl ʿæljōn* die vier ersten Verse gesungen.[1]

10. Nun werden *šīrajim* von Kugel ausgeteilt. Ein jeder muss sie aus der eigenen Hand des Rebbens erhalten. Diese Kugel-*šīrajim* sind ein magisches Mittel, dem Empfänger Geld für seinen Haushalt zuzuführen.

Bei einigen Rebben werden die *šīrajim* vom Teller des Rebbens bei dieser Gelegenheit genommen, weil man meint, diese seien noch mehr mit Kraft geladen. Bei dem Kozienicer-Rebben warten die Ḥasidim, bis der Rebbe den Teller wegschiebt.

11. Weinstellen findet statt.

12. Ein Fleischgericht wird serviert.

13. Weinausteilung und *leḥajjīm* findet statt.

14. Ein unbedeutendes Stück Fisch kann in Stückchen an die Anwesenden verteilt werden.

15. Auf das Händewaschen folgt das Tischgebet.

16. Die Mahlzeit wird mit Tanz beendet und im Uebrigen in ähnlicher Weise wie die Abrahams Mahlzeit.[2] Auch hier kommt ein »zweiter Tisch» in *ḥædær mejūḥāḏ* vor.

C.) Jakobs Mahlzeit, *seʿūḏā šelīšīṯ* oder *seʿūḏaṯ jaʿaḵoḇ 'āḇīnū*. Diese wird in der Dämmerung des Sabbats gefeiert.

a. Das *minḥā*-Gebet wird verrichtet.

b. Die Mahlzeit beginnt ebenso wie oben A. b. 4—5 geschildert. *šīrajim* von den *ḥallōṯ* des Rebbens werden ergriffen, nämlich von den zehn kleineren, so viel man davon erobern kann. Diese Mahlzeit ist nicht so umfangreich in bezug auf die Gerichte. Das *leḥajjīm* nimmt jedoch einen bedeutsamen Platz in den Zeremonien ein. Daneben wird die dritte Mahlzeit durch Gesänge charakteri-

---

[1] Sdr. S. 229.

[2] Vgl. O. S. 302 ff.

siert, die die Tischgäste fleissig üben. Das übliche Gesangprogramm hat folgendes Aussehen:

1. *'aṯkīnū seᶜūḏāṯā*[1]
2. *bene hēkālā*[2]
3. Drei Verse von *bārūk 'ēl ᶜæljōn*[3]
4. Ps. 23. Dieser wird dreimal gesungen.
5. Ps. 111 u. 112 werden im Chor gesprochen.
6. Der Rebbe liest Ps. 121. Jeder Vers wird von den Ḥasidim nachgesprochen. Die Melodie dieses Psalmes ist klagend.
7. *jeḏīḏ næfæš*[4]
8. *'ēl mistattēr*[5]
9. *hā'addæræṯ wehā'æmūnā*
10. *bārūk hū 'ælōhēnū*[6]
11. *ᶜal jiśrā'ēl 'æmūnāṯō*
12. *jeṣawwæ ṣūr.*[7] Der Rebbe spricht hierauf *'ēn kēlōhēnū*[8]
13. *'attā hū 'ælōhēnū,* ein Lobgesang, sonst für den Neujahrstag und Versöhnungstag bestimmt. Am Ende des Gesanges, wo Gottes Ehrentitel aufgezählt werden, erheben sich alle mit emporgestreckten Händen.

Bei diesem Lobgesang wird das Licht angezündet. Der Rebbe teilt an jeden ein Stück Hering und ein Stück Fisch aus.

14. *jōm šabbāṯōn*[9]
15. *derōr jiḳrā*[10]
16. *šabbāṯ haj-jōm*[11]
17. *jāh ribbōn ᶜālam*[12]
18. *ṣūr miššællō*[13]

---

[1] Sdr. S. 262 b. Einige Seiten der zitierten Auflage sind fehlerhaft paginiert. Die Doppelziffren 262—277 werden hier mit, a, b, c angegeben.

[2] Sdr. S. 262 b f.

[3] Sdr. S. 229.

[4] Sdr. S. 263 b.

[5] Sdr. S. 264 b. Akrostikon von Abraham Maimon.

[6] Sdr. S. 94.

[7] Sdr. S. 228.

[8] Sdr. S. 220 f.

[9] Sdr. S. 229.

[10] Sdr. S. 230.

[11] Sdr. S. 230.

[12] Sdr. S. 166.

[13] Sdr. S. 167.

Die Ausführung dieser Gesänge dauert ungefähr zwei Stunden. Stehende Zeremonie ist, dass man dem Rebben nach dem Ende der Gesänge einen Becher Wasser anbietet, den er kostet. Darauf wird das Tischgebet verrichtet. Darauf betet man die *t^efillaṯ ʿarbīṯ l^eḥōl.*[1]

Auf das Abendgebet folgt die *haƀdālā,* der Abschied vom Sabbat. Dieser wird mit dem Weinbecher ebenso wie der *ḳiddūš* verrichtet und mit grosser *hiṯlah^aƀūṯ* ausgeführt.

Der Rebbe gibt darauf einem Ḥasid die Ehre, *ham-maƀdīl*[2] zu singen.

Nachdem man dem Kozienicer-Rebben ein Glas Thee serviert hat, spielt er Geige und führt das *'ēlijjāhū han-nāƀī* aus.[3] Mehrere Stunden kann er das Spiel fortsetzen, während die Ḥasidim singen. Die Melodie ist innig und weich.[4]

D.) Die Davidmahlzeit, *m^elawwœ malkā* oder *s^eʿūḏaṯ dāwiḏ ham-mœlœḵ.* Im Winter wird diese Mahlzeit um 12 Uhr Mitternacht gefeiert. Im Sommer wird die Zeit etwas verschoben. Nur eine *ḥallā* ist hingelegt. Die Gerichte bestehen im Uebrigen aus Hering und Fisch, worauf das *l^eḥajjīm* in Wodka getrunken wird. Darauf werden Kartoffeln in Brühe von roten Beeten oder in Milchsuppe vorgesetzt. Der Rebbe verteilt auch ein kleines Stück Fleisch an jeden. Auch bei dieser Mahlzeit nehmen die Gesänge einen wichtigen Raum ein.

Gesänge:
1. *'aṯḳīnū s^eʿūḏāṯā*
2. *b^e-mōṣā'ē*[5]
3. *'ēlī ḥīš gō'^alī*[6]
4. *'addīr 'ājōm*[7]
5. *'āmar '^aḏōnāi*[8] *('al tīrā)*

---

[1] Sdr. S. 119 f.

[2] Sdr. S. 274 c f.

[3] Sdr. S. 275 c.

[4] In Trauerzeiten darf kein Geigenspiel vorkommen, z. B. in den Wochen zwischen Ostern und Wochenfesten, wo nach der Legende R. Akibas Schüler von einer verheerenden Epidemie betroffen wurden. Auch darf man die drei nächsten Wochen vor 9. Ab, von 17. Tammuz (Zerstörung des Tempels) nicht spielen.

[5] Sdr. S. 275 b.

[6] Sdr. S. 272 c.

[7] Sdr. S. 272 c.

[8] Sdr. S. 273 c.

Dieses Gebet wird in grosser Ekstase gesungen. Darauf beginnt der Tanz. Der gesamte *m^elawwæ malkā* dauert bis ungefähr 4 Uhr morgens.

II. Galizische Sonderform.

A.) Abrahams Mahlzeit.

1. Bei »*hōdū*», dem 107 Ps., mit dem das *minḥā*-Gebet am Freitag Nachmittag beginnt, pflegen die galizischen und oesterreichischen Rebben selbst als Vorbeter Dienst zu tun.[1] Einige Rebben pflegen ausserdem auch bei dem Gebet *ḳabbālaṯ šabbāṯ* Vorbeter zu sein.[2]

Nach dem Gebet gehen alle Ḥasidim an dem Platz vorbei, wo der Rebbe sitzt, um ihm »git Schabbes» zu wünschen. Bei dieser Zeremonie kommt eine Begrüssung durch Handschlag nicht vor.

Zwischen dem Gebet und der Verrichtung des *ḳiddūš* wird eine längere Pause gemacht. Sie wird auch hier damit begründet, dass die Ḥasidim in dieser Zwischenzeit jeder in seinem Heim ihr Abendbrot einnehmen sollen. Ausserdem ist es nicht gestattet, den *ḳiddūš* vor 7 Uhr abends zu verrichten, da der Weltenraum bis zu diesem Glockenschlage von bösen Geistermächten beherrscht ist.[3]

Wenn sich die Ḥasidim endlich wieder sammeln und an dem gedeckten Tisch Platz genommen haben, tritt der Rebbe ein in der *ṭallīṯ*, die jedoch nicht über dem Kopf drapiert ist.[4] Der Rebbe beginnt in traditioneller Melodie das *šālōm ʿalēkæm* zu singen,

---

[1] Diese Sitte dürfte die galizischen und die polnischen Ḥasidimkreise unterscheiden.

[2] *ḳabbālaṯ šabbāṯ* ist das erste Gebet nach dem *minḥā*-Gebet, nachdem der Sabbat begonnen hat. Besonders gilt die Sitte, dass der Rebbe der Vorbeter ist, wo der Rebbe fähig ist, zu singen oder die Gebete liturgisch vorzutragen.

[3] Die letztgenannte Vorstellung habe ich in polnischen Ḥasidimkreisen nicht gefunden. Dort wird auch oft der *ḳiddūš* in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Gebet verrichtet.

[4] Die polnischen Rebben sind bei ähnlichen Gelegenheiten nicht mit der *ṭallīṯ* bekleidet, man trägt gewöhnliches Sabbatskleid, weisse Hosen und weisse Strümpfe.

wobei alle Ḥasidim mitsingen.[1] Darauf wird das *mœlœk 'abbīr,* das *'ešœt ḥajil,* sowie das lurianische *'azammer bišbāḥīn* gesungen.[2]

Zwischen den Gesängen sitzen die Ḥasidim andächtig da und riechen an mitgebrachten wohlriechenden Gewürzen.[3] Zwischen dem *ḳiddūš* und der Handwaschung darf keine Pause vorkommen, ausser beim *ḳiddūš* des Sabbatmorgens, wo man etwas zum *ḳiddūš* verzehrt, und damit die Mahlzeit beginnt.[4]

2. Auf dem Tische liegen 12 *ḥallōṯ,* als Symbol der Schaubrote.[5] Der Rebbe bricht eins der grösseren *ḥallōṯ* und schneidet einige Scheiben ab, die in Salz getaucht einigen Ehrengästen des Tisches gereicht werden.

Bei der Abrahamsmahlzeit spielen auch hier Fischgerichte eine grosse Rolle. Die *šīrajim* derselben besitzen besondere Kraft. Das Verteilen der *šīrajim* geschieht an verschiedenen Orten nach verschiedenen Sitten. In Munkacz reicht der Rebbe die Stücke mit dem Löffel. In Belz verteilt er sie mit blossen Händen. Galizische Ḥasidim messen denjenigen *šīrajim* besondere Macht bei, die sie selber von der Schüssel des Rebbens greifen (Vgl. oben A. b. 6). Die Zeremonie gibt einen Eindruck von der Primitivität der Lebensführung und Vorstellungswelt des Volkes. Wem es nicht gelingt, mit den Fingern die Speise auf der Schüssel des Rebbe's zu berühren, versucht, die Finger des glücklicheren Nachbarn anzulecken.

3. Bei galizischen Rebben kommt kein Gesang zwischen den Hauptgerichten der Mahlzeit vor. Erst zwischen den verschiedenen Gerichten des Nachtisches werden die Gesänge eingeschoben. Dagegen sind die verschiedenen Gerichte unter allen Ḥasidim festgelegt und beständig gleich am Tisch des Rebbens, ebenso wie die Reihenfolge der Gerichte eine geheime und religiöse Bedeutung haben soll und nicht verändert werden darf. Die Art, wie

---

[1] Der Czortkuwer-Rebbe und der Belzer-Rebbe singen das *šālōm 'alēkœm* nicht, sondern lesen im Ton einer liturgischen Messe. In Polen mag es auch selten sein, diesen Teil zu singen.

[2] *mœlœk 'abbīr* wird in Polen nicht gesungen.

[3] Diese Sitte findet man in Polen nicht.

[4] Polnische Sitte ist laxer. Man kostet den *ḳiddūš*-Wein, und dies gilt als begonnene Mahlzeit. Dann kann eine mehrstündige Pause eintreten. Vgl. oben A. b. 3.

[5] Bei der dritten Mahlzeit wird die Anzahl der *ḥallōṯ* vermehrt, damit umso mehr Ḥasidim Gelegenheit haben, diese zu erhalten.

die *širajim* verteilt werden, ist bei jedem Gericht gleich mit der Ausnahme, dass bei den *širajim* nach dem Fleischgericht der Rebbe diejenigen besonders berücksichtigt, die keine Kinder haben.[1]

4. Das Weinstellen findet nach dem Fleischgericht statt. Das Weinausteilen und *leḥajjīm* geschieht beim Nachtisch.[2]

5. Nach Schluss des *leḥajjīm* und der Mahlzeit folgt das »Torasagen». Auf die feste Zeremonie des Torasagens folgt, dass der Rebbe das *jāh ribbōn 'ālam* singt, wobei der Sänger und die Ḥasidim Zeichen der Trauer zeigen.[3]

6. Die *birkat ham-māzōn* wird verrichtet. Das Recht, dieses Gebet einzuleiten, wird verauktioniert, wozu Spirituosen als Bezahlungsmittel gelten. Der Käufer verehrt dem Rebben seine erworbene Ehre. Am Sabbatmorgen, also bei der zweiten Mahlzeit, kann diese Ehre einem anwesenden Ehrengaste geschenkt werden.[4] Die *birkat ham-māzōn* wird ebenso wie der *ḳiddūš* mit dem auf der rechten Handfläche stehenden Weinbecher verrichtet. Aus diesem Weinbecher, *kōs šœl birkat ham-māzōn,* trinkt der Vorbeter etwas, worauf der Inhalt unter den nächsten Tischgästen verteilt wird.

7. Gesang beginnt. Oft ist dieser Gesang wortlos, mit gesummter Melodie.

8. Während des Gesanges bildet sich ein Kreis um den Rebben und der Tanz beginnt. Tanz und Gesang füllen abwechselnd die Zeit aus, bis die Gruppe, auch jetzt singend, den Rebben zu seiner Wohnung und zum »zweiten Tische» begleitet.

---

[1] Diese Ausnahme erklären heutige Ḥasidim mit dem Gleichlaut der Wörter בּײַן und בן.

[2] Beim Weinstellen fügt der Gabbai des Rebbens seinem Ausrufen des Namens und des Geschenkes auch den Zweck des Geschenkes hinzu, d. h. den Wunsch, vom Militärdienst befreit zu werden oder Gesundheit für ein krankes Kind zu erlangen. Bei *leḥajjīm* muss der Rebbe den Namen und Wunsch des Gebers wiederholen und ihn an der Hand halten. Ein verheirateter Ḥasid erhält mehr Wein vom Rebben beim *leḥajjīm* als der Unverheiratete.

[3] In Polen kann jedes beliebige Mitglied der Ḥasidgruppe den genannten Gesang vortragen. Thränen und Trauer sind hier während des Sabbattages verboten.

[4] In Polen wird die *birkat ham-māzōn* nicht verkauft, kann aber vom Rebben an einen hervorragenden *bœn tōrā* verschenkt werden.

B.) Isaaks Mahlzeit.

a. Das Morgengebet beginnt spät am Tage, speziell bei dem Belzer-Rebben. Man betet schnell. Der Rebbe selber ist sowohl *baʿal ḳōrē* als auch *baʿal mūsāf.*[1]

b. 1. In der *bēṯ ham-miḏrāš* wird der *ḳiddūš* verrichtet. Obwohl das Gebet *ḳeḏuššā rabbā* genannt wird, wird es für weniger wichtig gehalten als der zur Abrahams Mahlzeit gehörende *ḳiddūš.*

2. Einige Stunden hält sich der Rebbe auch jetzt in seinem *hiṯbōḏeḏūṯ*-Raum auf.

3. Die Ordnung der folgenden Mahlzeit gleicht in der Hauptsache derjenigen der Freitagabend-Mahlzeit. Der Rebbe pflegt selber das *šabbāṯ haj-jōm* zu singen. Torasagen und Tanz sind als obligatorische Momente darin enthalten. Eine in Galizien aufrecht erhaltene aber den Polen fremde Sitte ist, dass der Rebbe mit den *ješībā*-Schülern tanzt.

C.) Die Jakobsmahlzeit.

Diese beginnt bei Einbruch der Dunkelheit. Das Gedränge am Tisch ist gross. Alle versuchen um die Wette, eins der zehn *ḥallōṯ* des Rebbens zu ergreifen.[2] Im Unterschied von der Sitte bei polnischen Rebben singen die galizischen oft die meisten *zemīrōṯ* selber. Das Torasagen geschieht mit Ekstase. Es findet beim Belzer-Rebben zweimal bei der dritten Mahlzeit statt, nach dem Einbruch der Dunkelheit und nach dem Anzünden des Lichtes. Man spricht auch von der dunklen und der hellen Tora.

D.) Die Davidsmahlzeit.

Bei dem Munkaczer-Rebben wird zu dieser Zeit kein Tisch gehalten. Dagegen wird die Sitte bei dem Sandzer-Rebben aufrechterhalten. Hier wird der *melawwœ malkā* wie ein Liebesmahl mit den von Gästen mitgebrachten Speisen geordnet. Die anwesen-

---

[1] In Polen pflegt der Rebbe nicht *baʿal mūsāf* zu sein. Auch pflegt er selber nicht einmal das ihm vorbehaltene sechste Stück vom Torateil des Sabbats zu sprechen. Vgl. über Baʿal mosaf, M. Berkowicz, JL I Sp. 639.

[2] Das Problem wird zuweilen vom Gabbai des Rebbens gelöst, der sämtliche zehn ergreift, um sie dann den meistbietenden zu verkaufen. Eine so erworbene *ḥallā* wird oft im Heim als glücksbringendes Amulett aufbewahrt.

den Ḥasidim haben das Recht, selbst zu reden und Ṣaddiḳlegenden zu erzählen. Das Weinstellen findet statt und nimmt wie die Gesänge einen grossen Raum ein. Die Mahlzeit wird erst bei Morgengrauen beendet.

C. Der Tanz.

Von dieser Sitte ist schon vorher bei der Untersuchung über die ḥasidische Auffassung von der Ekstase die Rede gewesen.[1] Die heutigen Einzelbräuche hinsichtlich des Tanzes variieren bei den verschiedenen Ḥasidimgruppen und beruhen offenbar auf allmählich eingebürgerten Traditionen. Die Ṣaddiḳim rechtfertigen ihre Sitte häufig mit dem Hinweis auf das, was bei ihren Vätern und Vorvätern Brauch gewesen ist. Indessen ist es von grösstem Interesse, den Tanz als gemeinsame Sitte aller Ḥasidim zu würdigen, um so mehr als die Nicht-Ḥasidim in bestimmter Opposition zu diesem Brauch stehen. Wenn man auch vorsichtig in Rechnung zieht, dass die Ḥasidim auf einer primitiven Stufe stehen, wo naive Ausdrücke für Freude und Feststimmung natürlich sind, ist die Opposition der Nicht-Ḥasidim gegen den Tanz wohl zu beachten. Man muss berücksichtigen, dass der Tanz als ḥasidische Sitte religiösen Wert hat, und gleichzeitig und auf demselben Wege übernommen ist wie der religiöse Optimismus und die Betonung der Freude. Wenn auch der Tanz als Aeusserung religiöser Freudestimmung im früheren Judentum nachgewiesen werden kann, ist die Kette der Tradition nicht lückenlos und gibt keine notwendige innerjüdische Erklärung für das Auftreten der Erscheinung im Ḥasidismus.

D. Gesänge.

In der Art, wie der Gesang in Ḥasidimkreisen geübt wird, liegt eine ḥasidische Eigenart. Er kommt bei verschiedenen Gelegenheiten vor. Bei jeder Sabbatmahlzeit nimmt er einen bestimmten Raum ein. In den meisten Fällen werden die beiden ersten Sabbatmahlzeiten zu Hause gefeiert. Hierbei singen der Hausvater und alle männlichen Mitglieder der Familie einstimmig. Die dritte Mahlzeit beendet man im »Stübel». Dort treffen sich die Männer der Ḥasidimgruppe vor allem im Gesang. Diese dritte

[1] Siehe oben S. 220 ff.

Mahlzeit fällt oft der Zeit nach so dicht mit der abschliessenden Isaks-Mahlzeit zusammen, dass schon deshalb die materielle Bewirtung eingeschränkt wird und das Zusammensein als solches betont wird. Die meisten Gesänge, oft zu zehnen oder fünfzehnen, werden auf diesen Zeitpunkt gespart. Die Anwesenden wirken der Reihe nach als Vorsänger, in der Art, dass jeder seinen Gesang hat, mit dem er vertraut ist und den er anstimmen und führen kann. Wenn der eine aufgehört hat, seinen besonderen Gesang anzuführen, beginnt der nächste mit einem neuen, ganz aus freier Initiative und ohne vorheriges Uebereinkommen.[1] Auch kann einer der Anwesenden von den Uebrigen aufgefordert werden: »Sing a nigun». Ṣeitlin erzählt von diesen Sängerzusammenkünften besonders bei der Gruppe des »toten Ṣaddiḳs», »toite ḥasidim». Seine Darstellung zeigt, wie sehr der Gesang dazu dient, die Ḥasidim zu charakterisieren und sie von anderen zu unterscheiden. Sie sind nicht nur frei von allen Sorgen, diese Armen und Bedrückten, die zusammen singen und fühlen, dass sie am Tisch des Königs und im Palast der Šekina sitzen. Der Gesang der Bratzlawer-Ḥasidim ist nicht von dieser Welt, nicht für diese Welt. Er ist von einer inneren göttlichen Freude getragen und erhebt die Teilnehmer unwiderstehlich suggestiv die Scala der Mystik empor bis zur letzten Stufe der Ekstase.

Während des Sabbats erquicken sich auch die verlorenen Seelen im Paradiese. Wenn das erste Licht am Sabbatabend angezündet wird, bei den Ḥasidim mindesten 72 Minuten nach Ausgang des Sabbats, werden die Verdammten wieder an den Ort der Pein verwiesen. Es ist Unrecht, ihre erneute Pein zu beschleunigen. Aber auch aus anderen Gründen lieben die Ḥasidim die stillen dämmrigen Stunden beim Sabbatausgang. Man will sich nicht von der Braut trennen. Man will die Sabbatfreude bewahren und für die künftigen Tage erhalten. Diese Stunden eignen sich über die Massen für Gesänge. Die Stille, das Dunkel, die Feierlichkeit verleihen den Sängern und Gesängen eine Stimmung von Sehnsucht und Innigkeit, von etwas Geahntem aber nie Erreichtem. Sie geben das rechte Milieu für mystische Stimmung.

Aber nicht nur bei den Sabbatmahlzeiten pflegt man den einstimmigen Gesang. Bei jeder Zusammenkunft, wo sich Ḥasidim

---

[1] Ṣeitlin: *ḥ*ᵃ*sīḏūṯ*. S. 21 ff.

treffen — und eine solche ist in der Regel undenkbar, ohne dass zugleich eine Mahlzeit angeordnet wird —, singen die Männer gemeinsam.

Bei derartigen Zusammenkünften ist der Gesang meistens mit dem *leḥajjīm*-Trinken verbunden.

Diese Gesänge haben eine unmittelbare religiöse Bedeutung. Sie sind nicht nur Schwingen für die Sehnsucht der Seele und ein Mittel, sich von dem Körperlichen zu befreien und sich mit dem Göttlichen zu vereinen. Sie üben auch einen bestimmten und mächtigen Einfluss auf die obere Welt aus.

Welche Gesänge werden von den Ḥasidim gesungen? Meistens sind es Gesänge aus dem Gebetbuche. Die feierlichen lurianischen Gesänge, die auch von anderen als von den Ḥasidim benutzt werden, werden von letzteren immer gesungen, während sie sonst oft gelesen werden. Man kann auch einen Psalm oder einen anderen feierlichen lobsagenden Text nehmen und diesen singen. Im Allgemeinen wird mit Worten gesungen. Dies gilt vor allem von den Gesängen, die zwischen den verschiedenen Gängen der Mahlzeit gesungen werden. Aber man kann auch, besonders in froher Stimmung, ganz beliebige Worte nehmen und sie als Unterlage des Gesanges anwenden. Man kann auch wortlos singen, nur summend und mit einigen wenigen Vokalen eine Melodie markierend.

Das wichtigste und kennzeichnendste für die ḥasidischen Gesänge ist die Melodie. In Bezug auf diese unterscheidet man verschiedene Arten von Gesängen. Ein Gesang kann z. B. ein »Marsch» sein, d. h. eine rasche und fröhliche Melodie. Wo eine solche vorliegt, drückt sie Glück und Freude aus. Ferner unterscheidet man den lurianischen Gesang, der einen für viele Ḥasidim geheimnisvollen ḳabbalistischen Inhalt und eine schwere feierliche Melodie hat. Es gibt auch Gesänge, die besonders die intensive Sehnsucht nach Gott ausdrücken wollen, und deren Melodien von diesem innigen Verlangen erfüllt sind. Andere Gesänge, die sich am besten für den Tanz eignen, sind lauter — und voller Innigkeit — freudebetont und werden von den Ḥasidim »wulech» (»walachisch») genannt. Diese Benennung dürfte auf ihren Ursprungsort hindeuten. Vielleicht ist man berechtigt, hieraus darauf zu schliessen, dass sie echt bʿeštisch sind. In diesem Falle verdienen diese besonders beachtet zu werden beim Vergleich

zwischen den bʿeštschen Gesängen und ähnlichen Erscheinungen in den mit Bʿešṭ gleichzeitigen religiösen Bewegungen in der Walachei.

E. »Torasagen».

Ein oben im Zusammenhang mit den Mahlzeiten der Patriarchen erwähnter ḥasidischer Brauch, ist das Predigen während der Mahlzeitstunden.[1] Der Ṣaddiḳ geht von einem Wort der Tora aus und fährt mit einem geistlichen Tischgespräch fort. Hierbei entwickelt er seine besonderen Gedanken, und jedes Wort, das von seinem Munde ausgeht, wird von den Tischgästen als heilig und göttlich aufgenommen. Man soll viel Tora bei der Mahlzeit reden, denn die Worte der Tora sind die Seele von dem, was beim Tische geboten wird.[2] Besonders die Sabbatmahlzeit zeichnet sich durch solches Predigen aus, das den Namen »Torasagen» trägt. Der Schwerpunkt des Ṣaddiḳ-Unterrichts ist in diese Unterweisungsart verlegt. Es besteht kein Anlass zu bezweifeln, dass Bʿešṭ selber in gleicher Weise seine Lehrertätigkeit ausgeübt hat.

Ein Ṣaddiḳ predigt nie anders als durch Torasagen.

Zuweilen ist dieses Torasagen dem Inhalte nach sehr einfach und praktisch erbaulich. Einige Ṣaddiḳim ziehen jedoch vor, eine tiefsinnige Lehre vorzutragen. Andere wiederum weben ḳabbalistische Gedanken und Bilder in ihre Tischpredigten, oft in einer solchen Weise, dass die lauschenden Schüler wenig oder gar nichts von der Predigt des Ṣaddiḳs begreifen. Je tiefsinniger und geheimnisvoller seine Rede ist, desto heiliger ist sie für die Zuhörer. Je weniger sie von den Worten verstehen, desto mehr Andacht und Ehrfurcht empfinden sie. Nach dem Schluss der Mahlzeit und später am Alltage sprechen die Ḥasidim miteinander über das, was sie gehört haben, und wiederholen einander die Worte und Lehren des Ṣaddiḳs. Dies hilft ihnen, sich den Wortlaut und die Gedanken, auch wenn sie ihnen unbegreiflich waren, einzuprägen

---

[1] Vgl. G. Ch. I S. 161, 227, u. a.
[2] Keter. S. 65.

und sie in mündlicher Ueberlieferung zu bewahren und weiter zu sagen. Nicht selten machen die nächsten Ṣaddiḳjünger einige kurze Aufzeichnungen während der Ṣaddiḳpredigt, wenn diese an einem anderen Tag als dem Sabbat gehalten wird, um das Gedächtnis noch mehr zu unterstützen. Hieraus erklärt sich — falls man ähnliche Gebräuche auch in älteren Zeiten annehmen kann —, dass die Aussprüche des Ṣaddiḳs und auch die des Bʿešṭ unter dem Schein wörtlicher Wiedergabe zitiert werden, obwohl viele Versionen der Schüler verschiedene Darstellung in den Einzelheiten geben. Manchmal wird unmittelbar darauf hingewiesen, dass nur der innere Sinn aus dem Mund des Meisters ist, während die Worte frei wiedergegeben sind.

Zu der Treue der Zitierung trägt jedoch, trotz aller Fehlerquellen, in eigenartiger Weise der Umstand bei, dass jedes Wort mit abergläubischer Ehrfurcht aufgenommen wird. Wenn sich z. B. der Meister, der die Tora sagt, auf eine alltägliche Stufe herablässt und eine menschlich einfache Geschichte erzählt, so glauben die Ḥasidim, dass diese einfache Erzählung nur ein göttliches Spiel, eine kindliche Hülle für tiefste und dunkleste Geheimnisse sei. Auch in diesem Falle können sie untereinander immer wieder die Erzählung wiederholen und darüber nachgrübeln, was ihr wirklicher, obwohl verborgener und unbegreiflicher Sinn gewesen sei.

In gewisser Hinsicht ist das Torasagen der Höhepunkt der Mahlzeit. Die Heiligkeit des Ṣaddiḳs ist nie so gross wie während dieser Predigt. Nicht nur seine Worte sind dabei bedeutungsvoll. Die Heiligkeit dehnt sich auch auf alles aus, was seine Person und sein Auftreten anbetrifft. Die Ḥasidim am Tisch studieren mit gespannter Aufmerksamkeit jede Bewegung während der Predigt, sein Lächeln oder sonst irgend eine Veränderung in seinen Gesichtszügen. Die kleinste Kleinigkeit, die mit dem Ṣaddiḳ während des Torasagens zu schaffen hat, ist von ausserordentlicher Bedeutung.

Dem Torasagen wird eine mächtige Wirkung auf die Verhältnisse in der göttlichen Welt beigemessen. Bei und durch das Torasagen kann der Ṣaddiḳ ebenso wie beim Gebet verlorene Seelen retten. Er sucht gebundene göttliche Funken auf und befreit sie und erreicht durch besondere Kawwanot eine günstige

Veränderung im Verhältnis zwischen der oberen und unteren Welt.

Man darf nicht übersehen, dass sich der Prophetenkult des Ṣaddiḳismus in seiner fortschreitenden Entwicklung in der Auffassung der heutigen Ḥasidim von der Heiligkeit des Predigers dokumentiert. Aber er erhält den Glanz vom Torasagen selbst. Und dessen Heiligkeit ist nicht ganz vom Ṣaddiḳ abhängig. Sie hängt mit dem Charakter der Lehre und Lebensführung zusammen und gehört mit zu der besonderen Mystikform des Ḥasidismus. Sowohl durch den Inhalt als auch durch den traditionsgebundenen Platz bei den Mahlzeiten gehört das Torasagen zu den Gebräuchen, die in der religionsgeschichtlichen Charakteristik des Ḥasidismus beachtet werden müssen.

F. Die Tracht.

Auch was die Tracht betrifft, können Gebräuche beobachtet werden, die entweder ursprünglich ḥasidisch waren oder unter den Ḥasidim durch starke Einflüsse mit eigenartiger Treue bewahrt worden sind.

Die Mitnagdim tragen meistens europäische Kleidung. Dieser Brauch breitet sich in der Jetztzeit besonders nach dem Weltkriege auch unter den Ḥasidim aus. Es ist jedoch auffallend, wieviel zäher der Konservatismus bei letzteren gewesen ist. Noch im zwanzigsten Jahrhundert trugen besonders fromme Ḥasidim in ihrer Tracht die äusseren Merkmale, die die Legenden aus der Ursprungszeit bezeugen.

Der Bericht der Legende von den weissen Sabbatkleidern des Propheten wird durch das bestätigt, was man noch hier und da beobachten kann oder von der vorigen Generation erzählen hört, also von derjenigen, die die ḥasidische Frömmigkeit des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts verkörperte. Noch zu dieser Zeit trugen die Männer am Sabbat weisse Beinkleider und weisse Strümpfe, das Farbensymbol der göttlichen Reinheit. Gewisse Ṣaddiḳim tragen ständig weisse Strümpfe als besonderes Amtszeichen, sowie auch weisse Hosen.[1]

Die weisse Farbe spielt auch sonst eine Rolle in der Tracht der Ḥasidim. In älterer Zeit pflegten sich die Ḥasidim jeden

[1] Vgl. G. Ch. I S. 130, 142, 199 u. a.

Sabbat in einen weissen hemdähnlichen Mantel, »Kittel»,[1] zu kleiden, den man über den anderen Kleidern trug. Jetzt wird dieser »Kittel» nur an grossen Feiertagen getragen wie vom Bräutigam bei der Hochzeit. Der Vorbeter muss am Versöhnungstage und am Neujahrstage den »Kittel» anlegen. Der Tote wird in dasselbe weisse Gewand gehüllt. Die Ḥasidim verbinden in der modernen volkstümlichen Vorstellung die Anwendung des »Kittels» mit Trauer und Erinnerung an den Tod. Beim Gedanken an den Tod wird jedoch nicht die Trauer am meisten betont, sondern die Bedeutung, von dieser Welt befreit und mit seinem Sinn auf das Geistige und Göttliche eingestellt zu sein. Es liegt daher kein Widerspruch in dem Brauch, dass der Bräutigam und der Tote dasselbe Gewand trägt. Tiefer gesehen stimmt es wohl mit den Hauptprinzipien des Ḥasidismus überein. Derselbe Gedankengang zeigt sich in anderen Gebräuchen, die für Zeiten tiefster Trauer und Zeiten grosser Freude gemeinsam sind. Am Sabbattag eine Woche vor der Hochzeit, beim Freudenfeste nach der Geburt eines Knaben und bei der Trauermahlzeit für einen Verstorbenen hat man z. B. die früher allgemeine jüdische Sitte bewahrt, Erbsen zu essen, was bei sämtlichen Gelegenheiten eine Erinnerung an die Unbeständigkeit alles weltlichen Glückes bilden soll.

Auch hinsichtlich der Kopfbedeckung haben die Ḥasidim noch heutzutage ihre Sonderbräuche. Sowohl Mitnagdim als auch Ḥasidim halten an dem Brauche fest, mit bedecktem Haupte zu beten. Dabei wird eine kalottenähnliche Zeugmütze verwandt, die das Anlegen der *tefillīn* beim Gebet nicht hindert. Indessen benutzen die Ḥasidim diese Innenmütze ständig, während die Mitnagdim sie nur beim Gebete tragen. Tag und Nacht, drinnen und draussen tragen die Ḥasidim diese Kopfbedeckung, Jarmulke. Sie erklären selber diesen Brauch als Vorsichtsmassregel. Auch wenn sie ihren Hut oder »Straimel» verlieren sollten, wollen sie das Gebot nicht übertreten, und den Kopf unbedeckt lassen, darum tragen sie ihre Jarmulke unter dem Hut. Offenbar ist diese Erklärung ein späterer Deutungsversuch eines Brauches, dessen Entstehung oder Zweck ihnen selbst nicht mehr klar ist. Die Frauen der Ḥasidim tragen eine der Jarmulke der Männer entsprechende »Kappe» oder »Unterkupke».

[1] Vgl. S. Birnbaum: Leben und Worte des Balschemm. S. 112.

Die Sitte, dass man beim Beten einen Gürtel oder »Gartel»[1] anlegen muss, wird sorgfältig aufrechterhalten. Die Ḥasidim sind so streng mit diesem Brauch, dass sie lieber ein Handtuch oder Halstuch beim Gebet um die Hüfte binden, als dies ohne »Gartel» zu verrichten.

G. Kwittel.

Als Baʿal Šem zum Baʿal Šem Ṭob wurde, bedeutete dies eine Vergeistigung des Amtes und eine Erhebung desselben auf eine prophetische Stufe. Der Ton wurde von den geheimnisvollen Handlungen des Baʿal Šem auf die prophetische Verkündigung der geheimnisvollen Macht Gottes verlegt. Dass man die primitive Auffassung nicht ganz aufgab, zeigen jedoch gewisse noch bestehende Sitten, in denen der Prophetenkult aufs Neue blüht. Im Ṣaddiḳismus wird der Prophet wieder Baʿal Šem. Einer der Gebräuche, in dem Wunderglaube und Zaubermacht mit dem Bedürfnis nach Innigkeit und der Gottessehnsucht verwoben wurden, ist das s. g. »Kwittel annehmen». Es liefert an seinem Teile einen Beweis dafür, wie viel Primitives und Mechanisches immer noch in der religiösen Erweckung des Ḥasidismus wohnte und wohnt.

Kwittel ist eine, meistens nach einem bestimmten Schema, abgefasste Gebetschrift, die dem Ṣaddiḳ übergeben wird. Er besitzt die Macht, die obere Welt zu beeinflussen, so dass das Gebet erfüllt wird und er durch geheime und prophetische Weisheit offenbaren kann, was die Zukunft für den Bittenden in ihrem Schosse trägt.

Der Ḥasid, der irgend einen besonderen Kummer oder einen innigen Wunsch hat, kann auf diese Weise bei dem mächtigen Vertreter des Göttlichen, dem Ṣaddiḳ, erreichen, dass sein Kummer gehoben und sein Wunsch erfüllt wird. Man darf ihn in dieser Angelegenheit zu jeder Zeit aufsuchen. Aber mindestens ein paar Male im Jahre muss der Rechtgläubige einer Ḥasidimgruppe einen Kwittelbesuch beim Rebben ablegen. Die Ablieferung des Kwittels und die damit verbundenen übrigen Zeremonien gehören zu den wichtigsten beim Besuch des Ḥasid beim Ṣaddiḳ

[1] Gartel, der jiddische Ausdruck für *ḥ^a^gōrā*.

und beim Besuch des Ṣaddiḳs bei den verschiedenen Ḥasidimgruppen.

Der Ṣaddiḳ kann einen allgemeinen Empfang anordnen, um allen Kwittelgebern Platz zu gewähren. In einem äusseren Zimmer werden die Besucher von einem s. g. Kwittelschreiber empfangen, der den nicht Schreibkundigen beim Aufsetzen der Gebetschrift oder des Gebetzettels hilft. Darauf werden sie der Reihe nach einzeln in das Allerheiligste herein geführt, um dem Ṣaddiḳ den Zettel selber abzuliefern. Auch Frauen haben Zutritt, diese sogar in der Ueberzahl, um Kwittel abzugeben und ihre Not zu klagen — nach dem Schema: Kinder, Leben, Geld, die vor allem der Gebetinhalt der jüdischen Beter sind. Vor dem Ṣaddiḳbesuch unternimmt man die übliche Reinigung, das Händewaschen und dergl. wie vor dem Begehen eines grossen Festes.

Die Kwittelzeremonie ist eine seltsame Verbindung von Geschäftstransaktion und religiöser Handlung. Von Seiten des Ṣaddiḳs wird der Empfang als eine Art Einkassierung nach einem mechanischen, bureaukratischen Schema geordnet. Für den Besuchenden ist die ganze Zeremonie voller Heiligkeit. Die trauernde Mutter erschauert vor Andacht vor der Begegnung mit dem Heiligen und hat schon im Vorzimmer in andächtiger Verwirrung den Diener »Heiliger Kwittelschreiber!« begrüsst.

Drinnen beim Ṣaddiḳ nimmt ein Diener den Kwittel in Empfang und legt ihn auf den Tisch des Rebbens. Dieser nimmt den Zettel, liest das Gebet und versichert — im günstigsten Falle — dem Hilfesuchenden mit suggestivem Nachdruck, dass alles sich zum Guten wenden wird. Gibt der Ṣaddiḳ keine solche gute Versicherung ab, so ist der Besucher gewiss, dass alle Hoffnung in der betreffenden Angelegenheit aus ist. Das Vertrauen auf Wissen und Macht des Ṣaddiḳs ist unbegrenzt.[1]

Ein übliches Muster eines Kwittels ist folgendes[2]:

בעהשי''ת — mit Gottes Hülfe.

[1] Man kann den Ṣaddik auch als Teilhaber bei einer Geschäftstransaktion aufnehmen. Er erhält im voraus die Zusage bestimmter Procente des Verdienstes z. B. bei einer Grundstückspekulation. Die Verminderung des Verdienstes, die der Spekulant auf diese Weise erleiden muss, wird vielfältig durch die Sicherheit aufgewogen, die die Teilhaberschaft mit dem Heiligen und Mächtigen für die glückliche Durchführung des Geschäfts und den höheren Gewinn, der dadurch erzielt wird, gibt.

[2] Ich gebe hier einige Beispiele mit fingierten Namen.

haj-jœlœd jiṣḥāḳ bœn śārā lirfū'ā šelēmā. Der Knabe Isaak, Sohn der Sara, dass er volle Gesundheit erlangen möge.
haj-jaldā dīnā bat lē'ā librī'ūt jōtēr ṭōbā. Das Mädchen Dina, Tochter der Lea, dass sie eine bessere Gesundheit haben möge.
han-naʿarā ḥannā bat ribḳā leziwwūg ṭōb. Das Mädchen Chana, Tochter der Rebecka, dass sie eine gute Ehe erhalten möge.
han-naʿar ḥajjīm bœn hindā leḥešœḳ ṭōb belimmūdō. Der Knabe Chaim, Sohn der Hinda, dass er gute Lust für sein Studium erhalten möge.
jaʿaḳōb bœn rāḥēl lehaṣlāḥā baʿasāḳāw. Jakob, Sohn der Rahel, dass er Erfolg in seinen Geschäften haben möge.

Bei Abfassung eines Kwittels wird immer der Hilfsbedürftige nach dem Namen seiner Mutter geschrieben, nicht, wie es sonst der Brauch ist, nach dem Vater.

Die Annahme des Kwittels ist mit einer freiwilligen Abgabe verbunden. Der Kwittelschreiber erhält einen geringeren Ersatz für seine Dienste. Der Ṣaddiḳ soll dagegen ein bedeutenderes Geldgeschenk erhalten. Es bildet keine Bezahlung, sondern ist ein Lösegeld für die Seele des Notleidenden, ein *pidjōn.* Wenn der Ṣaddiḳ einen Kwittel in die Hand nimmt, sieht er die Person in all ihren Lebensumständen vor sich, deren Namen im Gebetzettel angegeben ist. Er muss nun deren Möglichkeiten für ein gutes glückliches Leben freimachen. Darum soll ein Lösegeld für das Leben erlegt werden. *ḥai* bedeutet Leben. Aber es bedeutet auch achtzehn. Eine Summe von achtzehn wird also bezahlt, achtzehn Pfennig, achtzehn Kronen, achtzehn Rubel oder fünf mal achtzehn Rubel u. s. w. Die *ḥai*-Abgaben fallen dem Ṣaddiḳ als seine Einnahme zu. Ein Ṣaddiḳ mit vielen wohlhabenden Anhängern erhält auch wesentlich erhöhte Lebensmöglichkeiten durch die *ḥai*-Bezahlung. Einige Ṣaddiḳim sind dafür berühmt, dass sie keine Kwittelbezahlung annehmen. Zuweilen weisen aber ihre Hausfrauen grösseren ökonomischen Sinn auf und ermöglichen durch vorweg angenommene *ḥai*-Gaben die heilige Freigebigkeit des Mannes.

III.

ZUR FRAGE DER RELIGIONSGESCHICHTLICHEN STELLUNG DES ḤASIDISMUS

KAP. XX.

Die religionsgeschichtliche Sonderform des Ḥasidismus.

Nach dem zu Beginn unserer Untersuchung festgelegten Plane richtet sich ihr Hauptinteresse darauf, das zu erforschen, was im Ḥasidismus nicht durch eine ununterbrochene inner-jüdische Traditionskette erklärt werden kann. Nachdem sich die Untersuchung bis jetzt auf eine referierende Darstellung der Vorstellungen und Riten beschränkt hat, ohne Seitenblicke zu gestatten oder erklärende Vergleiche zu versuchen, wird als nächster Schritt angebracht sein, aus dem bisherigen Material das im Ḥasidismus scheinbar neu Geschaffene herauszuheben, welches ihn als religionsgeschichtliches Phänomen konstituiert.

Die scheinbar zufällige Auswahl des im vorhergehenden Abschnitt über die religiöse Vorstellungswelt des Ḥasidismus Berichteten, braucht dabei nicht streng zu Grunde gelegt oder in jeder Einzelheit geprüft zu werden. Augenscheinlich ist nämlich hier auch dasjenige berücksichtigt, dessen geschichtlicher Platz im Ḳabbalismus oder Lurianismus festgestellt werden kann, das aber — um der Fülle und Reinheit der Darstellung willen — in einer Ueberschau mit beachtet werden musste. Der Zweck der obigen Auswahl war, das intuitive Gotteserlebnis mit seinem gesteigerten mystischen Ausdruck als innerstes Kennzeichen des Ḥasidismus zu erweisen.

Man kann die charakteristischen Züge einer Religion in drei Fragen fassen, nämlich in die Frage nach der Gottesvorstellung, nach dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, so wie auch nach dem kultischen Ausdruck für dieses Verhältnis. Eine religiöse Richtung kann in *einer* dieser Beziehungen eine selbständige Linie verfolgen, ohne sonst neuschöpferisch zu sein, auch wenn die ein-

zelne Eigenart häufig selbst dort eine besondere Färbung bewirkt, wo kein bewusster Bruch mit der Tradition vorliegt. So wird es sich mit dem bʿeštschen Ḥasidismus verhalten.

Eine eindeutige oder klar ausgestaltete Gottesvorstellung hat der Ḥasidismus nicht aufzuweisen. Solche Ausgestaltung setzt ein grösseres theoretisches Interesse voraus, als man es Bʿešṭ zuschreiben kann. Es würde wenig ergiebig sein, darüber zu diskutieren, ob der Ḥasidismus zum Monotheismus oder Pantheismus gehört. Es ist auch nicht notwendig, einen religionsgeschichtlichen Terminus zu finden, unter dem man die verschiedenen Seiten in der Vorstellung des Ḥasidismus vom Göttlichen zusammenfassen könnte. Gulkowitsch will, wie oben gezeigt, die Schwierigkeit dadurch lösen, dass er die Gottesauffassung als »pantheisierenden Monotheismus» rubriziert.[1] Grössere Klarheit als solche Rubrizierung gibt ein Herausstellen und Beachten verschiedener Fermente, die tatsächlich in der bʿeštschen Verkündigung wirksam sind, ob sie nun verschmolzen werden können oder nicht und unabhängig davon, ob sich eine systematische Tendenz zur Einheitlichkeit darin zeigt oder nicht.

Es sind vorhin drei Namen für das Göttliche angegeben: *hᵃwājā*,[2] *hab-bōrē* und *šeḵīnā*. Diese Wörter sind unter den vielen Gottesnamen ausgewählt, weil sie drei verschiedene Vorstellungen von Gott wiedergeben, die primitiv magische Auffassung, die altjüdisch persönliche und die spekulativ mystische, welch letztere Gulkowitsch treffend als die der Allgegenwart bezeichnet. Die Hawaja-Vorstellung ist der unmittelbare Ausdruck für eine Gottesauffassung, die in der Richtung der Baʿal Šem-Linie geht, und man darf annehmen, dass sie unmittelbar und zunächst von dieser übernommen ist. Einen ähnlichen Wert hat die Bezeichnung Gottes als des persönlichen Schöpfers und aktiven Willens. Ob dieser altjüdische Monotheismus in Uebereinstimmung oder in Widerspruch mit den übrigen Gottesvorstellungen steht, lohnt sich kaum zu erörtern. Er ist jedenfalls von den ḥasidischen Verkündern nicht als Widerspruch empfunden. Hinsichtlich der Šekina-Vorstellung besteht hingegen kein Zweifel, dass man hier die Sphäre findet, in der das Zentrum der ḥasidischen Gottesvorstellung liegt.[3]

---

[1] Gulkowitsch: a. a. O. S. 51.

[2] Vgl. G. Klein: Bidrag till Israels religionshistoria. S. 114.

[3] Vgl. Oesterley-Box: The religion and worship of the synagogue, S. 217 ff., wo die Literaturgeschichte des *šeḵīnā*-Begriffes untersucht wird.

Die Šekina ist nicht Gott. Aber sie ist die wahrnehmbare Manifestation Gottes in der Welt. Sie bezeichnet die »Allgegenwart Gottes». Gulkowitsch hat mit seinem Hinweis recht, dass der Gedanke der Allgegenwart Gottes insofern ganz aus der Ḳabbala übernommen ist,[1] als sie die ḳabbalistische Idee der Emanation (besonders im Ḥabadismus) weiterführt.[2] Ob ein Gewinn darin liegt, mit demselben Schriftsteller einen Gegensatz zwischen der deistischen lurianischen *sōḏ haṣ-ṣimṣūm*-Lehre und dem Ḥasidismus zu suchen, ist jedoch zweifelhaft. Der Gegensatz soll darin liegen, dass *ṣimṣūm* prinzipiell den Abstand Gottes von der Welt als des ganz Anderen gegenüber dieser bedeutete, während der Ḥasidismus *nīṣōṣ* in der Absicht betone, den Dualismus zu überbrücken und das Gefühl der Allgegenwart auszudrücken. Hierbei ist jedoch zu bemerken, dass sich der Ḥasidismus dauernd in der *sōḏ haṣ-ṣimṣūm*-Vorstellung bewegt, ohne dadurch in seiner Empfindung der Allgegenwart beeinträchtigt zu werden. *sōḏ haṣ-ṣimṣūm* bedeutet im Ḥasidismus nicht die unüberschreitbare Grenze zwischen Gott und Welt, sondern ist nur ein Versuch zur Erklärung der Weltentstehung. Eine andere Anwendung der *ṣimṣūm*-Lehre macht man nicht. Man kann sagen, dass sie im Zusammenhang mit der Sefirot-Lehre sowohl Nähe als auch Abstand bezeichnet. Die Sefirot werden nämlich für den Ḥasidismus ein wenn auch geheimnisvoller Weg, die Beziehung des über Raum und Zeit Erhabenen zum Zeitlichen zu erklären. Ṣeitlin bestätigt diese Deutung des Sefirot-Schemas und der Šekina-Vorstellung, wenn er es als eine von den Ḥasidim angenommene Ansicht anführt, dass die Šekina der zehnten *middā* des Sefirot-Schemas entspricht, nämlich der *malḵūṯ*, dem Königreiche. *ḥæsæḏ* bis *jᵉsōḏ*, also *middōṯ* 4—9 entsprechen dem absoluten Gott.[3] Wenn die verschiedenen Sefirot als Abstufungen nach unten vom ʾEn Sōf bis zur Welt der Materie aufgefasst werden müssen, so bedeutet der Unterschied zwischen *malḵūṯ* und den übrigen, dass die früheren Sefirot dasjenige an Gott bezeichnen, das nicht in der Welt ist und nichts mit ihr zu schaffen hat, während die zehnte *middā* dasjenige an Gott bedeutet, das in der Welt ist, nicht entfernt, abstrakt oder verborgen, sondern den Menschen offenbart.

---

[1] Vgl. G. Klein: Bidrag till Israels religionshistoria. S. 90.

[2] Gulkowitsch: a. a. O. S. 48.

[3] H. Ṣeitlin: *ḥᵃsīḏūṯ*. S. 109.

Die gesamte so verstandene Šekina-Vorstellung und ihre Kombination mit den Sefirot ist ein unkritisch übernommenes Erbe aus dem Ḳabbalismus.[1] Man kann von einer unkritischen Ueberlieferung schon aus dem Grunde sprechen, weil dem Ḥasidismus als Sondertyp sowohl die Möglichkeit als auch die Geneigtheit fehlt, die ererbte Sefirot- oder Šekina-Spekulation auszubauen oder zu verändern. Wenn jedoch gleichzeitig betont werden kann, dass die Šekina wirklich etwas von der Eigenart des Ḥasidismus enthält, beruht dies auf der praktisch religiösen Anwendung, die der Terminus und Gedanke erfährt. Dem gefühlsmässig Erreichbaren am Göttlichen gilt das vorwiegende Interesse. Die Nähe und Wahrnehmbarkeit des Heiligen ist die innerste Leidenschaft des Ḥasidismus in bezug auf die Gottesvorstellung. Deshalb steht die Šekina im Mittelpunkt. An diesem Punkte zeigt sich die Eigenart zuerst. »Was an Neuem der Baʿal Šem ṭob hauptsächlich gab, war das gefühlsmässige Erleben Gottes, das nur bei seiner Allgegenwart denkbar ist. Die neue Bewegung bediente sich sozusagen nur der pantheistischen Einkleidung, um den Weg zu einer erneuerten, vertieften Frömmigkeit zu finden.»[2] Die Vorstellung dieser Allgegenwart Gottes ist keineswegs an sich neu. Sie ist ein vielfaches innerjüdisch übernommenes Erbe. Sie bedeutet auch keine schon verwirklichte Identifikation; sonst würde der Monismus im Sinne der Einheit und Gegensatzlosigkeit zwischen Gott und Welt ganz durchgeführt sein. Eine solche Gottes- und Weltauffassung würde dann nichts anderes zur Folge haben als eine völlig bejahende Mystik und einen ethischen Optimismus. Man gerät jedoch in die Irre, wenn man nicht beachtet, dass diese scharfe Betonung der Allgegenwart, *nīṣōṣ,* den Gedanken an die noch vorhandene, Gott entgegengesetzte, *ḳelīfā,* gerade voraussetzt und dadurch ihre Schärfe erhält. Alles enthält göttliche Funken. Aber diese Funken sind gebunden. Der Dualismus zwischen Gott und Welt bleibt bestehen und stellt den Gerechten Aufgaben. Die jetzige Stufe der Entwicklung ist nicht die der Vollkommenheit sondern die der Vervollkommnung. Der Gedanke an *nīṣōṣ* und der an die Šekina hat für die Ḥasidim denselben praktisch religiösen Wert und dieselbe Anwendung. Diese An-

---

[1] Vgl. G. Klein: Bidrag till Israels religionshistoria. S. 120 ff.

[2] Gulkowitsch: a. a. O. S. 49.

wendung ist der oft angeführte Gedanke, dass es keinen Ort gäbe, der ohne das Göttliche sei. Mag dieser Satz auch unmittelbar aus Talmud, Midrasch oder Ḳabbala genommen sein, auf jeden Fall ist damit noch nicht hinreichend erklärt, warum dieser Lehrsatz im Ḥasidismus so stark betont ist. Auf verschiedenen Wegen kann man eine Begründung dieser vorherrschenden Aussage über das Göttliche suchen. Man hat versucht, diesen Satz in Beziehung zu anderen Aussagen über das Wesen Gottes zu setzen und dadurch eine theoretische Begründung der Akzentverschiebung zu gewinnen. Eine solche Deutung scheint Gulkowitsch nicht fremd zu sein, wenn er auf die ḥasidische Lehre von der göttlichen Liebe hinweist. Den Gedanken von der gegenseitigen Liebe des Schöpfers und der Schöpfung stellt er in den Mittelpunkt des Systems. Die Einstellung des Menschen Gott gegenüber beruht auf der angeborenen, seinem Wesen zugehörigen Liebe und dem durch Wissen immer klarer gewonnenen Gefühl der Majestät der Heiligkeit Gottes.[1] Es ist zweifellos eine richtige Beobachtung, dass man den Liebesgedanken mit dem Gedanken der Allgegenwart verbinden muss und dass man in der Lehre von der Liebe an einen entscheidenden Punkt gelangt.

Der Gedanke der Nähe Gottes hängt auch eng mit dem ethischen Optimismus zusammen. Auch auf diesem Wege könnte man eine geschichtliche oder psychologische Erklärung für das Zentraldogma suchen. Hinsichtlich des Optimismus ist der Ḥasidismus radikaler als Zohar. Er leugnet die wirkliche Realität des Bösen auch in der irdischen Welt, nicht nur in der künftigen vollkommenen, oder in der jetzigen übersinnlichen Daseinsform.[2]

Solange man jedoch bei der Ausgestaltung des Liebesgedankens oder beim Optimismus stehen bleibt, erhält man noch keine endgültige Antwort. Man verbirgt nur die eine Frage in der anderen. Um zu finden, was als Grundgedanke und Leitsatz im Ḥasidismus zu betrachten ist, darf man letzten Endes nicht bei Gottesbegriff und Gottesvorstellung stehen bleiben. Der Ḥasidismus ist — geschichtlich oder psychologisch — von keinem begriffsmässigen Lehrsatz bestimmt. Er geht von dem religiösen Erlebnis aus. Der entscheidende Leitsatz ist darum nicht die

---

[1] Gulkowitsch: a. a. O. S. 52.
[2] a. a. O. S. 53.

Vorstellung von Gott, sondern das *Verhältnis zu Gott.* Erst wenn dies bestimmt ist, gewinnt man einen festen Punkt. Das praktisch aufgefasste und erlebte Gottesverhältnis bietet dann eine Erklärung der dem Ḥasidismus eigentümlichen Akzentverschiebung in Bezug auf Gottesbegriff und Ethik.

Wie ist denn dieses Gottesverhältnis aufzufassen? Was ist die entscheidende Antwort auf die Frage nach dem Heil? Die kürzeste und vielleicht bündigste Antwort scheint zu sein der Hinweis auf die Bedeutung der *Idee der Freude, haś-śimḥā,* im Ḥasidismus.[1] Sieht man zunächst von der Frage nach der historischen Vermittlung dieser Idee ab und hält man sich an den religiösen Inhalt, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass man hier an den innersten Nerv des Ḥasidismus gelangt ist. Diese Idee der Freude mag so oder so in den Mittelpunkt getreten sein. Sicherlich sind vielerlei Anlässe dafür denkbar. Es mag das Gesetz der Reaktion gewesen sein, das im dürren Klima des Rabbinismus gewirkt hat. Man mag die verdrängte Sehnsucht des Sabbatianismus und das Bedürfnis nach Mystik in Anschlag bringen und die politische Unterdrückung mit den aufsteigenden und sinkenden Wolken der Progrome am Horizont. Man mag mannigfaltige andere Strömungen zu beachten und zu berücksichtigen haben, die das geographische Entstehungsgebiet des Ḥasidismus durchzogen oder gestreift haben. Einmal ist ursprünglich in dem Leben eines einzelnen Menschen das von Freude erfüllte Gotteserlebnis prophetisch empfunden und hat dann von diesem Quell aus befruchtende Wirkung in der Verkündigung erhalten.

Was bedeutet, dass alles in dieser Freude verankert wird? Es bedeutet die Verlegung des religiösen Lebens primär ins Gefühl. Der Erkenntnisweg ist abgelehnt. Er hat sich als ungangbar erwiesen und ist, wenn auch nicht ganz verneint, so doch zu sekundärer Bedeutung herabgesunken. Die Leistung ist nicht mehr das Wesentliche. Die eigenen Anstrengungen hatten nur zu Pessimismus und religiöser Hoffnungslosigkeit geführt. Sie hatten die Menschen in die kleine Anzahl der Gerechten und in die

[1] Der unverheiratete Ḥasid hat den Talmud zu studieren und weiter nichts. Nur der verheiratete studiert die *ḥ^a^sīḏūṯ*. Dies wird durch den Hinweis auf solche talmudische Aussage erklärt, die abgesehen von dem Pilpulismus bedeutet, dass die Freude mit der *ḥ^a^sīḏūṯ* verbunden ist.

zur Observanz unfähige Masse eingeteilt. In der Idee der Freude lässt sich leichter das Subjektive und Egozentrische des angewiesenen Heilswegs verbergen. Die Freude wird als ein Geschenk aufgefasst, das man vom Göttlichen erhält, etwas von aussen Verliehenes.

Die Freude bedeutet ferner einen Gegensatz zu Askese und lebensverneinender Selbstpein. Wenn auch, wie oben gesagt wurde, die Askese nie ganz oder prinzipiell verdrängt wird, so erhält sie doch einen neuen Platz als Diener und Vorbereiter des Freudengefühls. Sie ist keine Leistung von selbständigem Wert und wird nicht als Heilsbedingung aufgestellt. Sie bedeutet nur eine Erleichterung des Weges für den Gottsuchenden.

Die Freude bedeutet weiter eine Verallgemeinerung des rechten Gottesverhältnisses. Glück, Heil und Seligkeit wird jetzt dem Volke gebracht, jedem »prastak», als ein ihm erreichbarer Besitz, an dem er gleichberechtigt ist. Sie bricht die Schranken zwischen der Heiligkeit und dem Volke.

Die Freude bedeutet auch Innerlichkeit. Der Verkehr mit Gott wird unmittelbar und unbegrenzt. Er nimmt alle Kräfte der Seele in Anspruch, ist allen zugänglich und befriedigt alle.

Die Freude bedeutet den religiösen Optimismus. Nicht Heiligkeit, Gericht und Gerechtigkeit machen das höchste Göttliche aus, sondern die grenzenlose Liebe, nicht als göttlicher Wille, sondern als ein universales Gefühl, mit dem sich das individuelle Gefühl des Menschen vereinen lässt. Die ḥasidische Freude bedeutet zugleich stärkstes Lebensgefühl und Glücksgefühl und stille Ruhe im Göttlichen. Sie hat eine eigenartige Einstellung zur Welt. Sie sieht einerseits vom Zeitlichen und Materiellen als Zufälligem und Unwesentlichem ab. Das Geistige ist das einzige wirklich und dauernd Existierende. Andererseits wird unter dem Himmel der ḥasidischen Freude auch der irdische Horizont erweitert. Die kleinen Dinge und Zerstreuungen des Alltags behalten ihre Berechtigung und Motivierung als Anreiz zur Freude. Die Lulke (kurze Tabakspfeife) des Ḥasid ist Symbol für seine religiöse Gesinnung mitten im Irdischen.[1] Nicht mehr gibt das Verbotene einen engen Horizont. Nur das am meisten Erstrebenswerte schreibt einen bestimmten Weg vor.

---

[1] Vergl. P. Beer: Sekten der Juden II S. 225; G. Ch. I S. 157, S. 126, Anm.

Diese einmal vom Stifter erlebte und dann in der Frömmigkeitsrichtung zur Norm erhobene religiöse Freude gibt nun dem Gedankenerbe aus Talmud, Midrasch und Ḳabbala eine bestimmte Gestaltung.[1] Der Gottesbegriff erhält nun nicht eine besondere Form, sondern eine besondere Färbung. Sowohl die Termini als auch die Gedanken sind ḳabbalistisch und lurianisch. Die Nähe und Erreichbarkeit des Heiligen und Göttlichen bildet den Ausgangspunkt. Während aber dies im Lurianismus das Schwergewicht auf das Reinigungsbedürfnis des Menschen legt und das Ganze in strenge und schärfste Askese ausmündet, hebt der Ḥasidismus eine andere Seite desselben Gedankens hervor und hält an ihr fest. Der Gedanke der Nähe des Göttlichen erhält hier durch die Aktualisierung des Göttlichen auch *in* dem gottsuchenden Menschen eine lebendige Wirklichkeit. Die Möglichkeit des unmittelbaren Gottesverkehrs ist für den Ḥasid die wichtigste praktische Anwendung des Begriffes Allgegenwart. Er sieht in erster Linie das Positive, nicht das Negative im Verhältnis zwischen Gott und Welt. Allerdings sind die Funken noch in der Welt gefangen. Aber nicht die Gefangenschaft steht im Vordergrunde des Interesses, sondern die überall wahrnehmbare Existenz des Göttlichen. Die Aufgabe besteht nicht darin, den Sieg des Göttlichen und die endliche Identifikation von Gott und Welt auf dem katharischen Wege durchzuführen, sondern die *Möglichkeit,* das Göttliche im Menschen zur Vereinigung und Einheit mit dem Göttlichen des Universums zu erheben.

Diese einseitige Anwendung des lurianischen Begriffs vom Gesichtspunkt der Idee der Freude aus ist das Kennzeichen und Merkmal des Ḥasidismus an diesem Punkt. Die Freude hatte auch in der ḳabbalistischen Tradition und Literatur ihren starken Ausdruck erhalten. Aber nirgends hatte die Einseitigkeit eine solche für Volkserweckung geeignete Konsequenz erreicht. Luria betont die Nähe des Göttlichen, und dies hat die Askese zur unmittelbaren Folge. Bʿešṭ betont die Allgegenwart, geht aber auf die Freude zurück als Beweis, Grund und Folge der Nähe des Göttlichen. Nicht alle können den Weg der strengen Askese betreten. Darum bleibt im Lurianismus der Weg der Verinnerlichung einigen

---

[1] Schon für den Talmud steht die Idee der Freude im Mittelpunkte. Die Šekina weilt nur auf dem, der in der Freude ist.

wenigen vorbehalten. Die Freude können alle annehmen. Darum wird der Ḥasidismus eine Volkserweckung.

Tritt man mit dieser Wünschelrute an die ethische Gedankenwelt des Ḥasidismus, dann ordnen sich auch hier die Gesichtspunkte. Der ethische Optimismus ist im Grunde religiöser Optimismus. Man braucht hierbei kaum den spekulativ festgehaltenen Gedanken von der Pflicht des Menschen zu Leistungen Gott gegenüber oder von der Möglichkeit, selbst die Forderung Gottes zu erfüllen, zu berücksichtigen. Diese Verpflichtung und die natürliche Fähigkeit des Menschen zum Leisten ist vielmehr ein altjüdischer Grundsatz,[1] der zwar nie bestritten, aber dabei als bedrückend empfunden wird, je mehr man das Göttliche als persönlichen und gerechten Willen auffasst. Jede Einschränkung des Umfangs einer Leistung wurde so eine Schuld und ein offenes Konto Gott gegenüber. Die Idee der Freude gibt hier ein neues Licht und eröffnet einen neuen Ausblick. Das Persönliche und das Willensbestimmte in der Gottheit wird auf Kosten der Nähe des Göttlichen verdunkelt. Der Ton liegt nicht auf der göttlichen Forderung ausserhalb des Menschen, sondern auf dem Göttlichen im Menschen, das sich im Freudengefühl zeigt. Die Freude selbst wird die einzige unumgängliche Leistung. Die Schuld ist so eigentlich aufgehoben.

Die Spontaneität, die in der Betonung der Freude bei den Ḥasidim liegt, gibt auch eine Erklärung für ihre Einstellung zum Gesetz. Man hat kein Interesse daran, die Tora zu negieren, aufzuheben oder sich von ihr zu befreien. Aber man hat auch keinen Anlass, sich an Buchstabenerklärung und dogmatische Auslegung zu binden. Freiheit und Freude sind Geschwister.

Untersucht man die ḥasidische Literatur im Hinblick auf das religiöse Seelenleben, so begegnet man mannigfachen Anweisungen, die alle scheinbar in den Mittelpunkt gestellt und zur Bedingung für Frömmigkeit und Gottesgemeinschaft gemacht werden. Der Ḥasid soll die rechte *kawwānā* haben. Er soll die *d^eb^ēḳūṯ* besitzen. Er soll zur *hiṯlah^aḇūṯ* hinaufsteigen u. s. w. Lässt sich aber reines und echtes Frömmigkeitsleben letztlich als Absicht, Konzentration, Innerlichkeit oder Ekstase bezeichnen?

---

1. Vgl. M. Friedlænder: Die jüdische Religion. S. 181 ff. u. S. Bernfeld u. a.: Die Lehren des Judentums, nach den Quellen. II. Die sittlichen Pflichten des Einzelnen.

Eigentlich ist es nichts von alle dem. Wieder klingt die Idee der Freude hindurch. Die vielen Ausdrücke und Termini sind nur ebenso viele Bestimmungen und Grade des Freudengefühls des unmittelbaren Verkehrs mit Gott. Die Verkündigung von *kawwānā* und *d^eƀēḳūṯ* ist eine Folge der festen Verankerung in der *śimḥā*. Die *hiṯlah^aƀūṯ* ist wiederum die radikale Projektion der selben Linie.

Diese Gefühlsbetonung im Gottesbegriff und in der Gottesvorstellung ist an ein geschichtlich festgelegtes Erlebnis geknüpft, nämlich an die Prophetengestalt, an seine bezwingende Persönlichkeit und erlösende Botschaft. Alle spätere Bewertung des religiösen Führers geht letztlich auf Bʿešṭ's eigene Autorität und die Durchschlagskraft seiner Verkündigung und seiner Persönlichkeit zurück. Diese zwei Faktoren sind der Grundstock der religionsgeschichtlichen Sonderform des Ḥasidismus.

Um schematisch aufzustellen, was im Ḥasidismus prinzipielle Eigenart ist und zugleich was im heutigen ḥasidischen Gemeinschaftsleben auf die religionsgeschichtliche Erfassung des Prinzipiellen hinführen kann, wird man bei Folgendem verweilen dürfen:

1. *tōrōṯ*.
   a. Die Nähe Gottes und der unmittelbare Gottesverkehr im Freudengefühl.
   b. Der Ṣaddiḳ-Kult.
2. *minhāḡīm*.
   a. Die sakramentale Mahlzeit, »Tisch des Rebbens» mit *šīrajim, l^ehajjīm* und *z^emīrōṯ*.
   b. Der sakrale Tanz.

Von den hier genannten Stücken sind nur 1 a. und b., d. h. die Betonung der Freude und der Prophetenkult oder die Abhängigkeit von der Führergestalt für die Bewegung konstitutiv. Die Riten werden eine Folgeerscheinung dieser beiden Züge sein. Darin liegt jedoch nicht, dass sie ohne weiteres notwendige Konsequenzen sind, die keiner geschichtlichen Vergleichung und Beleuchtung bedürfen.

Das Stück, das mit dem üblichen Terminus als Ṣaddiḳkult charakterisiert wird, ist dagegen ein, neben dem theoretischen Inhalt des Ḥasidismus, selbständiges Phänomen. Die ganze Ge-

schichte des Ṣaddiḳismus mit ihrer schnellen Ausartung und Erstarrung würde prinzipiell und geschichtlich unerklärlich sein, wenn man nicht die Bedeutung der Persönlichkeit des Bʿešṭ, als des ersten Ṣaddiḳs berücksichtigte, von der die folgenden ihre Autorität erhalten. In dem Masse wie dies der Fall ist, muss der Ṣaddiḳismus bei der Bestimmung des Ḥasidismus als religionsgeschichtliches Phänomen berücksichtigt werden.

Die Terminologie hat hier bisjetzt verschiedene Forscher auf Abwege gelockt und zu dem fruchtlosen Bemühen veranlasst, Vergleiche mit den gleichnamigen Bräuchen der älteren Literatur zu ziehen. Man muss aber bedenken, dass der Ḥasidismus diesen Namen für den Führer *nie angenommen,* geschweige denn aufgebracht hat. Was man mit dem »Ṣaddiḳismus» meint, wenn man ihn religionsgeschichtlich einordnet, entspricht der Vorstellung und dem Vorgange, die mit der Abhängigkeit der Ḥasidgruppe von ihrem *Rebben* verbunden sind. Dass dieser *nach dem Tode* ein Ṣaddiḳ genannt wird, hat nichts mit dem eigentlichen Sinne des Ṣaddiḳismus zu schaffen. Die Gestalt *des Rebbens,* seine Eigenschaften und seine Bedeutung können nicht ohne weiteres mit dem verglichen werden, was Bibel[1] oder Talmud über *den Gerechten* aussagen. Zwänge der Name Ṣaddiḳ aus äusserlichen Gründen zu einem solchen Vergleiche, so wäre es besser, den Terminus Ṣaddiḳ aus der Religionsgeschichte zu entfernen und ihn wieder mit den Rebbengruppen zu verbinden, wie es bei dem Ḥasidismus althergebracht war.[2] Der Rebbe ist gerecht. Aber nicht jeder Gerechte ist ein Rebbe. Der Typ des Rebbens ist eine für den Ḥasidismus originelle Schöpfung.

Die Eigenart des Rebbens, die wir hier als Eigenart des ḥasidischen Rebbens in dem sogen. Ṣaddiḳismus verstehen, kann unter vier Gesichtspunkten charakterisiert werden, nach seinem Verhältnis zu Gott, seinem Verhältnis zu den Menschen, seiner Stellung in der Gemeinde und seiner persönlichen Einstellung zu der rabbinischen Tradition.

---

[1] Vgl. K. Hj. Fahlgren: *ṣedāḳā.* S. 106 ff.

[2] Nicht einmal die Ḥasidimgruppe, die dem »toten Ṣaddiḳ» huldigt und nach ihm »töte Ḥasidim» heisst, nennt ihn Ṣaddiḳ sondern lieber Rebbe. Wenn der Ṣaddiḳ bei *ʿalijjā* zum *šiššī* aufgerufen wird, wird er mit dem gewöhnlichen Rabbititel, *mōrē mōrēnū* genannt.

1. Die Stellung des Ṣaddiḳs zu Gott.

Horodezky und mit ihm mehrere Forscher betonen so stark die göttliche Wesensart des Ṣaddiḳs, dass er fast in göttliche Sphäre erhoben wird. Die Projizierung der Linie der Baʿale Šem oder der Gerechtigkeitsgedanke darf aber nicht zu unhistorischer Ueberschätzung des Rebbens führen. Horodezky erklärt, dass Gott und der Ṣaddiḳ eins sind.[1] Der Ṣaddiḳ ist Mittler zwischen Gott und Menschen. Der Ṣaddiḳ ist Gottes Stellvertreter auf Erden. Er ist der Vertreter seiner Herrlichkeit und hat Macht, Sünden zu vergeben.[2] Es fällt schwer, die Richtigkeit des Urteils dieses erfahrenen Forschers zu bestreiten, wenn er die Einheit zwischen dem Göttlichen und dem Ṣaddiḳ betont. Vereinzelte Aeusserungen können auch den Gedanken an die göttliche Stellvertreterschaft des Ṣaddiḳs unterstützen.[3] Indessen wird leicht in solche Urteile etwas anderes gelegt, als auf der Stufe des Ḥasidismus beabsichtigt oder überhaupt denkbar ist. Der Ausdruck ist darum vielleicht irreführend.[4] Prinzipiell, nicht aber in der Praxis,[5] dürfte der Gedanke an einen Mittler, *sarsūr,* dem Ḥasidismus beinahe ebenso fremd sein wie den orthodoxen Talmudjuden. Auch die Ḥasidim unterlassen nicht, in *jōm kippūr* und *rōš haš-šānā* jede solche Verunreinigung ihres Gottesglaubens abzuschwören.

Die Stellung des Ṣaddiḳs zu Gott wird dadurch charakterisiert, dass er Gott näher steht, als irgend ein anderer Mensch. Dadurch kann er auch anderen erleichtern, zu Gott zu gelangen. Wer sich

---

[1] ShB H *mābō* S. 12.

[2] ShB H *mābō* S. 13.

[3] Vgl. O. S. 104 f.

[4] Vielleicht hat Horodezky bei dem Ausspruch, dass der Ṣaddiḳ Macht und Recht habe, Sünden zu vergeben, an die zuweilen vorkommende ṣaddiḳistische Beichte gedacht. Eine wirklich eigene Macht *s^e^līḥat ḥ^a^ṭā'īm* (Sündenvergebung) zu erteilen, besitzt der Ṣaddiḳ nicht. Während der Rabbiner jedoch *t^e^šūbā* in juristischer und unselbständiger Weise aus den *sifrē mūsār* vorschreibt, kann der Ṣaddiḳ zuweilen ähnliche und oft mildere Vorschriften geben, auf Grund eigener Autorität, unabhängig von allen *baʿ^a^lē-mūsār*. Man kann auch statt auf die *t^e^šūbā* auf den Weg der Freude und auf das ḥasidische Gemeindeleben hinweisen. Doch kann er nicht ohne irgend eine Form der Leistung die Vergebung der Sünden erteilen oder in eigenem Namen sie dem Büsser zusagen.

[5] Vgl. O. S. 107.

mit Gott vereinen will, darf darum nicht versäumen, den Ṣaddiḳ aufzusuchen und sich ihm anzuschliessen.

Der Ṣaddiḳ ist durch diese seine Gottesgemeinschaft der Bote Gottes für das Volk, der Lehrer und das ideale Vorbild. So wird er doch tatsächlich ein Helfer und ein *sarsūr*. Sein eigener Lebenswandel und seine Lebensführung geben Anweisung über den Weg zu Gott. Es ist für die Ḥasidim von Nutzen, die *hiṯnahᵃgūṯ* des Ṣaddiḳs sowie sein *sīḥaṯ ḥullīn,* sein Auftreten und seine alltäglichen Gespräche, wie auch seine Mischnaauslegung zu beobachten.

Der Ṣaddiḳ ist der Vorbeter seines Volkes. Sein Gebet hat grössere Macht als das jedes anderen, und durch sein Vorbeten kann das Geschick eines Menschen geändert werden. An diesem Punkte sind oft magische Vorstellungen im Ṣaddiḳkult der Ḥasidim enthalten und werden mit dem Gesetz der Wechselwirkung begründet.

Vermöge seiner engen Verbindung mit dem Göttlichen besitzt der Ṣaddiḳ die Fähigkeit, Wunder zu tun. Unter den heutigen Ḥasidim herrschen geteilte Meinungen über die Machtgrenze des Ṣaddiḳs in dieser Beziehung. Bei keinem dürfte sich indes ein Zweifel über Bᶜešṭ's unbegrenzte Macht zu Wundern finden.

Die Gottesgemeinschaft des Ṣaddiḳs macht ihn ferner zu einem Seher. Er sieht mehr, als vor Augen ist und muss mehr sehen. Wenn er einen Kwittel in Empfang nimmt, sieht er nicht nur das, was der Ueberbringer des Kwittels von sich und den Seinen erzählt vor sich, sondern zugleich alle Verhältnisse in dem Heim, aus dem dieser kommt; er sieht, was der Hilfesuchende bedarf u. s. w. Die Legenden geben mannigfache Beispiele dafür, wie diese Fähigkeit Bᶜešṭ zugeschrieben wurde.

Ein besonderes Gewicht wird auch auf die Fähigkeit des Ṣaddiḳs gelegt, Gott und das Göttliche seinen Zwecken dienstbar zu machen. Nicht nur in Bezug auf Gebet und Gebetserhörung nimmt man den talmudischen Ausspruch buchstäblich, dass Gott tun muss, was der Gerechte befiehlt. Trotz dieses Zuges primitiver Gottesauffassung hält man jedoch an dem völlig Menschlichen im Wesen des Ṣaddiḳs fest.

2. Die Stellung des Ṣaddiḳs zu den Menschen.

Der Ṣaddiḳ ist nicht vollkommen. Aber er ist vollkommener als jeder andere Mensch und bildet das Idealbild eines Menschen auf Erden. Die Welt würde nicht bestehen können, wenn es nicht in jeder Generation mindestens 36 Ṣaddiḳim gäbe. Diese Ṣaddiḳim brauchen nicht unbedingt mit 36 Rebben identisch zu sein. Viele dieser unentbehrlichen Gerechten können den Menschen verborgen sein und ihr Leben als einfache Handwerker verbringen. Einer der Ṣaddiḳim seiner Generation war Bʿešṭ. Er war nicht der erste Ṣaddiḳ, aber der erste Rebbe. Jeder Ṣaddiḳ ist heilig, rein und gerecht. Aber ein Rebbe wird er erst, wenn er in Bʿešṭ's Nachfolge mit seiner religiösen Botschaft zum Volke geht in der Weise, wie es die Ueberlieferung nach Bʿešṭ vorschreibt.

3. Die Stellung des Ṣaddiḳs zur Gemeinde.

Die Macht der Ṣaddiḳdynastien sowie ihre fürstliche Pracht und ihr Reichtum sind spätere Erscheinungen, die für die ursprüngliche Bewertung keine entscheidende Bedeutung haben. Ihr Verhältnis zur Ḥasidimgruppe zeichnet sich hauptsächlich durch Volkstümlichkeit aus. In einer für die Juden neuen und ungewohnten Art tritt der Ṣaddiḳ mit dem Volke als sein religiöser Führer und Lehrer in Gemeinschaft. Er lebt mit dem Volk und unter dem Volk und teilt Lebensbedingungen und Alltagsleben seiner Anhänger. Seine Heiligkeit kann einen gewissen Abstand bewirken, aber andererseits steht er dem Volke näher als die aristokratischen Rabbiner. Den täglichen Kontakt mit den Ḥasidim seiner Gruppe setzt der Ṣaddiḳ auch nach dem Tode des Ḥasid fort. Der Ṣaddiḳ hilft der irrenden und gepeinigten Seele auf den rechten Weg. Die Seelen der verstorbenen Ḥasidim hängen fest am Rebben und kommen so mit ihm ins Paradies. Die Hilfe des Ṣaddiḳs wird zu verschiedenen Zwecken, in materiellen und geistigen Dingen in Anspruch genommen. Durch seine allmählich erworbene Menschenkenntnis und Erfahrung kann er sich in der Mitte des Volkes als ein kluger und wertvoller Ratgeber erweisen.

4. Die Stellung des Ṣaddiḳs zu der rabbinischen Tradition.

Die Rabbiner schreiben zur Erlösung den Weg der *haˡlāḳā* vor. Beim Ṣaddiḳ finden die Ḥasidim die Erlösung nicht durch irgend welche äusseren Kenntnisse. Solche kann man vielleicht in der *bēṯ ham-miḏrāš* oder einer *jᵉšībā* erwerben. Der geistig Begabte kann dort den Erkenntnisweg bei einsamem Studium finden. Der Ṣaddiḳ vermittelt die innere Erkenntnis und weist auf den intuitiven Weg. Der Rebbe selbst besitzt dieses innere Licht weit mehr als die Rabbiner. Er ist *ṭōb,* d. h. er ist von der Welt getrennt. Er ist im günstigsten Falle *bœn ṭōbīm,* d. h. durch Kindschaft im Besitz des geistigen Vatererbes. Als Wegführer auf dem intuitiven Heilswege ist der Ṣaddiḳ ein Vertreter der Freude.[1]

In der persönlichen Abhängigkeit vom Ṣaddiḳ fasst sich letzten Endes alle Eigenart des Ṣaddiḳs zusammen. Die Mitnagdim haben das Wort Gottes. Die Ḥasidim haben in Wirklichkeit zwei Gnadenmittel, das Wort und den Rebben, die Autorität des Wortes und des Ṣaddiḳs. Durch den Ṣaddiḳ hat die mystische Innerlichkeit des Ḥasidismus einen persönlichen Mittelpunkt erhalten. Dies ist die bemerkenswerte Neuorientierung, die keiner früheren Erscheinung in der Religionsgeschichte des Judaismus völlig entspricht. Nur im Messianismus findet sich in gewisser Beziehung und bei vorsichtigem Vergleich ein Gegenstück. Wie die Aufgabe des Messias *tiḳḳūn ᶜālam bᵉmalḳūṯ šaddai* ist, so hat auch im Kleinen der Ṣaddiḳ eine ähnliche Aufgabe und Macht. Dies darf jedoch nicht so erklärt werden, als sei der Ṣaddiḳismus eine Art Pseudomessianismus. Aber dieselbe Verbindung des Gotteserlebnisses mit einer lebendigen menschlichen Persönlichkeit, die historisch in der Messiaserwartung liegt, erlebt die ḥasidische Mystik im Ṣaddiḳismus.

Der Ṣaddiḳismus erfüllt das Bedürfnis einer primitiven Volksschicht nach persönlicher Führung und nach geistigen Heldengestalten. Er gibt einen neuen Beweis für die Tendenz der eksta-

---

[1] Der Toldot stellt einen *talmīḏ ḥāḳām* und einen Ṣaddiḳ gleich S. 149. Doch darf man das Wort nicht pressen. Jeder Ṣaddiḳ ist ein ת״ח, aber nicht umgekehrt. Auch dürfte ת״ח hier nicht in der Bedeutung von Studiengelehrter genommen werden.

tischen religiösen Erweckung, sich um besonders veranlagte mächtige Führer zu schliessen. Der Ṣaddiḳismus ist zugleich ein kräftiger Ausdruck für Bʿešṭ's eigene Autorität.[1]

Wer seine Aufmerksamkeit auf die Riten und übrigen Sitten richtet, die religiöse Bedeutung erhalten haben und ein Merkmal für das ḥasidische Frömmigkeitsleben geworden sind, wird einen inneren Zusammenhang zwischen der schon erwähnten *śimḥā* und dem Ṣaddiḳkult und dessen Sitten finden. Die zwei wichtigsten charakteristischsten Sitten des ḥasidischen Gemeinschaftslebens sind, wie oben erwähnt, der Tisch des Rebbens und der Tanz. Beim Tisch des Rebbens hat man besonders a) *leḥajjīm,* b) *šīrajim* und c) *zemīrōṯ,* sowie das Torasagen zu beachten.

a) *leḥajjīm.*

Bei der Bestimmung dieser ḥasidischen Sitte muss man einerseits den geschichtlichen Hintergrund, andererseits die innerḥasidische Erklärung berücksichtigen. Hierdurch erhält die Eigenart ihre Abgrenzung und ihr Relief. Erst dadurch kann das Phänomen einer religionsgeschichtlichen Beleuchtung und einer Untersuchung über den besonderen geschichtlichen Anstoss zu einer Verwirklichung unterzogen werden.

Reuterskiöld hat die grosse Rolle betont, die der Wein im religiösen Bewusstsein der Semiten gespielt hat. Er musste bei verschiedenen gemeinsamen Opfern an Stelle des Blutes treten. Derselbe Forscher behauptet auch, dass diese semitischen Weinriten nicht mit Bachantenzügen analog sind oder in unmittelbarem Zusammenhang mit Vegetationsriten stehen.[2] Jedoch hat der Wein neben dieser, seiner sakralen Anwendung auch einen mehr profanreligiösen Platz im Talmudjudentum, nämlich als Begeisterungsmittel zur religiösen Freude. Deut. 16: 11—14 schreibt eine sol-

---

[1] Kahana betont, dass die Legende nie dieselbe Ehrfurcht vor R. Beer zeigt wie vor Bʿešṭ. R. Nahum aus Tschernobile reiste mit zwei Schülern zu Beer. Begeistert von der Heiligkeit des Maggid fragten die beiden Schüler, ob jemand ihm bis zur Zeit des Messias gleich sein könnte. R. Nahum erwiderte jedoch, dass so wie Bʿešṭ selbst nie jemand gewesen wäre noch sein würde bis *hag-gōʾēl* (Messias) kommen würde. Erst er würde so sein, wie Bʿešṭ war. Das letzte wiederholte R. Nahum dreimal. *ha-ḥasīḏūṯ* S. 146.

[2] Edg. Reuterskiöld: Till frågan om uppkomsten av sakramentala måltider. S. 156 f.

che Freude während des Laubhüttenfestes vor, »wenn du hast eingesammelt von deiner Tenne und von deinem Kelter. Und sollst fröhlich sein auf deinem Fest, du und dein Sohn und deine Tochter ...»

Diese Rangstellung als Reizmittel für die religiöse Freude hat der Wein in der ganzen Geschichte des Judaismus behalten. Zohar zögert nicht, den Wein zum Freudensymbol zu machen.[1] Sowohl im Ḳabbalismus als auch im orthodoxen Judentum ist der Wein ein notwendiges religiöses Hilfsmittel.

Auch *leḥajjīm* geht auf ältere Zeit zurück. In talmudischer Zeit war *leḥajjīm* ein üblicher Zuruf und Wunsch sowohl beim Weintrinken als auch beim Niessen. Dieselbe Antwort, die die Ḥasidim noch heute geben, war damals üblich.[2]

Während der Wunsch *leḥajjīm* bei den Ḥasidim formal nur eine übliche Umgangsform aufrecht erhielt — auch die Mitnagdim wandten diesen alten Gruss an, und er ist auch ausserhalb des religiösen Beisammenseins der Ḥasidim üblich — so kommt beim Tisch des Rebbens das sakrale Moment hinzu. Der *leḥajjīm*-Becher soll vom Rebben ausgeteilt werden. Der Empfänger soll den Rebben an der Hand halten. Die Kraft wird abgeschwächt, wenn der Becher von einem dritten übermittelt wird. Spezielle Wünsche werden durch das *leḥajjīm* erfüllt. Der vornehmste Becher enthält den Rest des Weines, den der Rebbe selber gekostet hat u. s. w. Dass dies etwas Neues war, wird durch die mannigfachen andauernden Beschuldigungen der Mitnagdim gegen die Ḥasidim bestätigt, dass sie u. a. durch diese Gebräuche mit dem *leḥajjīm* und den *šīrajim* dem Judentum untreu geworden seien und die christlichen Sakramente nachgeahmt hätten.

Sucht man eine Erklärung des *leḥajjīm* im Rahmen des Ḥasidismus, so findet sich in der Literatur zwar keine Aussage, die in dieser Beziehung wegweisend sein könnte. Selbstverständlich wird in der ḥasidischen Auffassung der Gegenwart mit voller Verachtung jede Andeutung von ausserjüdischen Einflüssen abgelehnt. Die ḥasidische Tradition begnügt sich damit, auf die ununterbrochene Kontinuität bis zu Bʿešṭ hinzuweisen.[3] Dass eine

[1] Über Wein als Reizmittel in anderen Religionen, vgl. N. Söderblom: Den levande Guden. S. 13 ff.

[2] M. Grünwald: JL. III Sp. 1005.

[3] Wie vorher nachgewiesen ist, haben verschiedene Ṣaddiḳim doch in kleineren Einzelheiten wechselndes Ritual.

solche Kontinuität wirklich vorliegt, scheint nicht bezweifelt werden zu können. Die ḥasidische Bewertung hebt drei Dinge hervor, den Ausdruck der Freude, die Zusammengehörigkeit und Heiligkeit. Wein und Freude gehören zusammen. Deshalb lassen sich auch Ḥasidismus und *leḥajjīm* verbinden. Die von der Ueberlieferung vorgeschriebene Wahl hochprozentigen Alkohols wird teils mit der Forderung auf schnelle Erregung der Freude zusammenhängen, teils mit der leichten Möglichkeit der Beschaffung des Wodkas för Bʿešṭ und seine zeitgenössischen Glaubensgenossen.

Das Zusammengehörigkeitsgefühl ist ein kennzeichnender Zug im ḥasidischen Volksleben. Von der religiösen Innerlichkeit angeregt wird sie zum Zwang durch den Druck, den die Gegner auf die isolierte Ḥasidimgruppe ausüben und wird ferner geheiligt durch das Familiengefühl derer, die sich um denselben Rebben sammeln. Das *leḥajjīm* ist das gewöhnliche Symbol der Freundschaft, Zusammengehörigkeit und Bruderschaft. Unreflektiert wird es in Ḥasidimkreisen in die Sphäre des Religiösen erhoben.[1] Aber sein höchster Wert liegt in der Heiligkeit des austeilenden Rebbens. Die Heiligkeit des Bʿešṭ — wenn dies Wort auch nicht der anerkannten ḥasidischen Ausdrucksweise entspricht, sondern nur dem tatsächlichen ḥasidischen Gefühlsurteil — macht auch seinen Tisch heilig. Die Sitte, die dort eingeführt wird, mag es aus Zufall oder prophetisch neuschaffendem Prinzip oder in Nachahmung anderer Tradition geschehen sein, enthält Heiligkeit und Wert durch die eigene persönliche Autorität des Propheten. Die verhältnismässig bestimmte Etiquette über die Anordnung des *leḥajjīm* bei der Mahlzeit dürfte dieselbe unreflektierte Begründung haben und denselben Konservatismus in dem vertreten, was von der Autorität des religiösen Führers geschützt ist.

b) *šīrajim.*

Eine ununterbrochene jüdische Tradition kann kaum in Frage kommen, wenn es sich um die *šīrajim* handelt. Man kann also weder mit einer profanen noch religiösen innerjüdischen Sitte

---

[1] Auch, wenn die Zeremonie des *leḥajjīm* unter Ḥasidim stattfindet, ohne dass der Rebbe anwesend ist, wird ihr besondere Kraft zugeschrieben, Unglücksfälle abzuwehren.

rechnen, die durch den Ḥasidismus einen vertieften und eigenartigen Inhalt erhalten hätte, so wie es mit dem *leḥajjīm* der Fall gewesen war. Dass eine rein magische Vorstellung mit der *šīrajim*-Sitte verbunden ist, und dass diese Magie durch etwas für den Ḥasidismus konstitutives aktualisiert wird, muss auch berücksichtigt werden. Wie weit sonst der geschichtliche und unmittelbare Anstoss der Verwirklichung im Strom der ḳabbalistischen Einflüsse, in besonderen Strömungen und Ueberlieferungen aus dem türkischen Sammelbecken, oder in ausserjüdischen, Bʿešṭ geographisch nahestehenden Seiten zu suchen ist, mag offen bleiben. Eine Antwort kann nicht gefunden werden, ehe eine grössere religionsgeschichtliche Ueberschau gewonnen wird, als die wir gegenwärtig besitzen.

Zur Bestimmung der Eigenart des Ḥasidismus und der *šīrajim*-Sitte genügt es hier, die Riten gegen den polnischen Judaismus abzugrenzen und die Bewertung derselben durch die Ḥasidim zu betrachten. Es scheint klar zu sein, dass man die *šīrajim* dem Ṣaddiḳkult in Verbindung bringen muss. Die Stellung, welche die *šīrajim*-Sitte im Gemeinschaftsleben des Ḥasidismus einnehmen, ist unmittelbar von der Stellung der Ḥasidimgruppe zum Rebben abhängig. Die Autorität und Sonderstellung, die der Rebbe geniesst, gibt *seinen šīrajim* ausserordentliche Kraft und Heiligkeit. Die Magie, die mit den *šīrajim* verbunden ist, braucht darum nicht ebenso real bei Rebben selber zu sein. Die *šīrajim* sind nämlich nicht eine ḥasidische Neuschöpfung. Aber ihre sakramental magische Bewertung wird im Ḥasidismus erneuert. Die keusche Scheu des Judaismus vor der Menschenvergötterung, die schliesslich den Ḥasidismus von der Vergötterung des Ṣaddiḳs zurückhält, ist nicht ebenso zurückhaltend, wenn es eine Handlung gilt, die unmerklich von profanem Charakter zu magischem und religiösem übergeht.

Wie vom Ṣaddiḳkult aus Licht auf die Eigenart der *šīrajim*-Sitte fällt, so wird diese zugleich von einem anderen wesentlichen Zug des Ḥasidismus aus beleuchtet, nämlich von der religiösen Innerlichkeit aus. Die *šīrajim* sind nämlich auch ein überlieferter Ausdruck für Gemeinschaft und Liebe. Ein an sich unbedeutender Brauch im jüdischen Familienleben wird in diesem Zusammenhang beachtenswert sein. Der gesetzestreue Jude isst nicht mit seiner Frau zusammen. Die männlichen Familienglieder nehmen ihre

Mahlzeiten für sich ein und die Frauen für sich. Der verheiratete Mann lässt von seiner Mahlzeit von jedem Gericht etwas für seine Frau auf seinem Teller zurück. Er ist sich völlig bewusst, dass sie auch ohne diesen Rest für ihren Bedarf genug hat. Unabhängig von ihrem Ursprung werden diese *šîrajim* als ein Beweis für die Liebe des Mannes zu seiner Frau gedeutet und als Ausdruck dafür, dass er an sie denkt und sich mit ihr zusammengehörig fühlt. Dies ist die einzige Erklärung, die ihm selbst bewusst ist. Die Innigkeit im Verhältnis zwischen dem Ṣaddiḳ und seinen Ḥasidim erhält nun denselben Ausdruck. Später wird die Auffassung in magischer Richtung vergröbert.

Dass die Ḥasidim überhaupt am Tisch des Ṣaddiḳs speisen und als seine Gäste betrachtet werden, braucht dagegen keine grössere Eigentümlichkeit zu bedeuten. Die Prophetendiener gehörten zu ihrem Herrn. Nach alter jüdischer Sitte gehörte es zu ihrer Erziehung durch seine Hand, dass sie bei ihm wohnten und er ihr Hausherr war. Da ausserdem alles beim Rebben der Beachtung wert ist für Nachfolge und Erbauung, wird der gemeinsame Tisch eine nicht schwer zu erklärende Folgeerscheinung. Wenn es auch eine spätere Entwicklung im Ṣaddiḳismus ist, findet man jetzt oft das Gastmahl gegen ein Liebesmahl vertauscht, das durch gemeinsame Beiträge zusammenkommt.

Sowohl Christen als auch Mitnagdim sind eifrig bemüht, die Aehnlichkeit zwischen der *šîrajim*-Sitte am Tisch des Rebbens und dem christlichen Sakrament nachzuweisen. Von einer allzu schnellen Konstruktion dürfte bestimmt abgeraten werden. Doch muss man diese Sitte gegenwärtig halten auch beim Vergleich mit den christlichen Bewegungen, die in begrenztem geographischem Gebiete mit Bʿešṭ gleichzeitig sind.

Bei jedem Seitenblicke muss man ausserdem im Gedächtnis bewahren, dass innerjüdische Tradition jeder Mahlzeit, bei der ein geistliches Gespräch geführt oder ein dialektisches Moment eingeführt wird, einen besonderen Heiligkeitscharakter verleiht. Es braucht kein ausserjüdischer Einfluss hinzuzukommen, um diese Eigenschaft des Sakralen und der communio der gemeinsamen Mahlzeit beizumessen. Der Tisch ist ein Altar und die Mahlzeit eine Form des Gottesdienstes, ganz besonders, wenn das Torasagen eingeflochten wird. In Bezug auf die Ḥasidim dürfte auch bemerkt werden, dass die *zᵉmīrōṯ* in gewisser Weise zum Tora-

sagen gerechnet werden oder der Gemeinschaft dasselbe geistliche Gepräge geben.[1] Dieser Gesichtspunkt, der die Perspektive vom Tisch des Rebbens bis zur jüdischen Mahlzeit überhaupt erweitert, ist jedoch in keiner Weise eine hinreichende Erklärung für die Ṣaddiḳmahlzeit und darf die Beachtung der übrigen Vergleiche nicht erübrigen.

c) *zemīrōṯ* und Torasagen.

Hinsichtlich der Gesänge am Tisch des Rebbens und sonst im ḥasidischen Gemeinschaftsleben hat man sowohl die Gesangsitten als auch die Auswahl der Gesänge zu beachten. In einigen Fällen sind die ḥasidischen Gesänge lurianisch, akrostisch zum Namen Luria.[2] Die sephardische Ueberlieferung ist hier unverkennbar. Zuweilen sind die Gesänge wortlos und in einzelnen Fällen freie Wortdichtung. Das gilt vor allem von den Tanzgesängen. In welchem Zusammenhang die Auswahl der Gesänge und die Gesangsitte des Ḥasidismus mit dem Strome sephardischer Tradition besteht, mag hier offen bleiben.[3] Der Ḥasidismus scheidet sich in dieser Beziehung deutlich von den Mitnagdim, die ganz von aschkenasischer Liturgie erobert sind. Dass der Ḥasidismus mannigfache Anregungen vom Lurianismus aufgenommen hat, ist festgestellt. Die mancherlei Einführungswege solcher Beeinflussung sind im Vorhergehenden bereits nachgewiesen.[4]

Die Sitte des Singens kann übernommen sein, aber es ist nicht nötig, nach dem Anstoss für die Verwirklichung dieses Brauches zu suchen. Singen ist immer und überall eins der spontanen Zeichen religiöser optimistischer Frömmigkeit gewesen. Die Ḥasidim verbinden jedoch mit dem Gesang ihre ganze ḳabbalistisch gestaltete Mystik. Jedem Grad der geheimen Weisheit entspricht ein Gesang bis zur obersten Stufe des Daseins. Dies mag eine spätere

---

[1] Für die Ḥasidim gilt dasselbe von der *maʿaśijjā* oder Rebbenanekdoten.

[2] Z. B. die drei Einleitungsgesänge bei sämtlichen Sabbatmahlzeiten. Diese Gesänge werden aramäisch vorgetragen.

[3] Vgl. Oesterley-Box: The religion and worship of the synagogue. S. 103 f.

[4] Siehe oben Kap. II. Vgl. auch Günzig: Die Wundermänner z. B. S. 122 ff. u. Horodezky: Mystisch religiöse Strömungen. S. 25 ff. Vgl. G. Ch. I S. 155, 238, 247 u. a.

Spekulation über etwas sein, das wirklich als überlieferter Brauch vorliegt. Es gibt zugleich das Gefühl von Heiligkeit wieder, das mit dem ḥasidischen Gesange verbunden ist.

Wie wir vorhin sahen kann man *leḥajjīm* und *šīrajim* nur erklären, wenn man diese Gebräuche mit dem Ṣaddiḳkult verbindet. Hinsichtlich der ḥasidischen *zemīrōṯ* muss man, um ihre Stellung im Frömmigkeitsleben zu verstehen, ständig die Idee der Freude im Auge behalten. Die Worte der Gesänge sind daher im Grunde von geringerer Bedeutung. Das Singen selbst und die Melodie geben einerseits dem Freuden- oder Innigkeitsgefühl Raum und sind andererseits ein Mittel, es zu erlangen. Die Ḥasidim selbst vergleichen das Singen mit dem Tanzen. Auch der Gesang drückt die Dramatik des Gefühlslebens aus und hat ebenso wie der primitive Tanz etwas von tastender Nachahmung in sich, sei es ein äusseres Bild, eine Vorstellung oder ein dabei erwecktes Gefühl, das man dramatisch nachahmen will. Der Gesang ist voll Bewegung. Wer lauscht wird selbst in diese verschiedenen Bewegungen des *niggūn* hineingezogen. Jedes Glied eines Menschen hat seine besondere Bewegung, die dem *niggūn* entspricht.

Die Stellung des ḥasidischen Gesanges als Ausdruck der Mystik ist vielerorts bezeugt. Ein jeder, der bei der Ausführung derartiger Gesänge zugegen war, besonders an einem Sabbatabend, ehe das Licht angezündet ward, hat die Empfindung, dass die Stimmung hier die Hauptsache ist. Diese übervolle Andachtstimmung kann mit nichts anderem verglichen werden als mit dem heiligen Moment des Torasagens und dem Schweigen am Tisch des Rebbens während seiner Predigt. Ganz anders verhält es sich mit den Tanzgesängen, die zunächst spontaner Freudenausdruck und Freudemittel der Primitiven sind.

Der Tanz.

Um die Stellung des Tanzes im Ḥasidismus zu verstehen, muss man sowohl den historischen Hintergrund dieses Brauches im Judaismus als auch die unter den Ḥasidim zur Ausführung gebrachte Form des Tanzes beachten.[1] Im Leben der Primitiven ist der Tanz ein unentbehrliches Ausdrucksmittel für das religiöse Gefühl. Er ist Rhythmik des Körpers, oft von Musik begleitet und

[1] Vgl. G. Ch. I S. 186.

geleitet. Bei wilden Volksstämmen besteht diese Musik nicht selten in Händeklatschen oder anderer Taktbezeichnung. Diese Sitte, so die Tanzrhythmen zu betonen und zugleich durch Klatschen in die Hände den Tanz anzufeuern, kann auch bei kultivierteren Völkern vorkommen. Auch Gesang, Flötenblasen oder andere Instrumentalmusik kann den rituellen Tanz in seiner späteren Entwicklung begleiten.

Dass der Tanz eine uralte Tradition in der israelitischen Religion hat, kann nicht bezweifelt werden. Er ist in biblischer Zeit als ein natürlich integrierender Teil der Gottesverehrung aufgefasst. Oesterley weist darauf hin, dass die wenigen Beispiele, die wir im alten Testament wiederfinden, viel mehr ein Zeugnis dafür sind, dass der Tanz als ein selbstverständlicher Ausdruck der Freude angesehen wurde und dass man es gewöhnlich nicht für der Mühe wert hielt, sein Vorkommen oder seine Art zu beschreiben.[1] Unter den Beispielen, die er aus dem alten Testament anführt, beachte man Ps. 26, 6: »Ich wasche in Reinheit meine Hände und umringe deinen Altar, o Ewiger». Der Ausdruck scheint auf einen Prozessionstanz hinzuweisen und setzt voraus, dass dieser ein üblicher Teil des Rituals war. Oder Ps. 118, 27: »Ordnet euch in Festreihen, mit laubreichen Zweigen in den Händen, an den Hörnern des Altares». Oesterley erklärt hier die Festreihe als heiligen Prozessionstanz.[2]

In der israelitischen Religion war die Freude betont und der Tanz als ein so natürlicher Ausdruck derselben aufgefasst, dass man die Uebereinstimmung dieser Sitte mit der Kultform der ringsum wohnenden heidnischen Völker nicht beachtete. Ueberall wo man sein Freudengefühl zum Ausdruck bringen wollte, ob es nun profan oder religiös veranlasst war, da tanzte man bei den semitischen Völkern. Man kann jedoch auch bestimmte Spuren von der Stetigkeit der Tanzsitte in nachbiblischer Zeit finden. Auf eine solche weist Oesterley in der späteren jüdischen Literatur hin. Die rabbinische Exegese erklärt Ps. 48, 15 so, dass Gott in der zukünftigen Welt den Tanz der Gerechten führen soll, wie die jungen Mädchen in dieser Welt die Tanzenden anführen.[3] Als Beweis dafür, dass man auch in nachbiblischer Zeit die Auffassung

[1] W. O. E. Oesterley: The sacred Dance. S. 33 f.
[2] a. a. O. S. 92.
[3] a. a. O. S. 86.

der Tanzsitte bewahrte, dürfte man auch den Fackeltanz bei der Zeremonie des Wasserholens in der zweiten Nacht des Laubhüttenfestes, *śimḥaṯ bēṯ haš-šō'ēḇā,* anführen können.

Dass auch die jüdische Mystik später den Tanz aufnimmt, ist weniger bemerkenswert, braucht aber keine innerjüdische Kontinuität zu bedeuten. Es ist jedoch von grösstem Interesse, als Ergebnis der Untersuchung Oesterleys zu vermerken, dass der sakrale Tanz wirklich traditionell im Judaismus zu Hause ist. Mit wenigen Ausnahmen ist dieser jüdische Tanz seit alter Zeit getrennt, d. h. Männer und Frauen tanzen nicht zusammen.[1]

Wenn man den Tanz zur Grundlage für die Vergleichung verschiedener Religionen und Kultformen macht, genügt es nicht, das Vorkommen und die Fortdauer des Tanzes festzustellen. Man muss auch klarstellen, welche Form des Tanzes in den betreffenden Religionen ausgeübt wird. Auch in dieser Beziehung hat Oesterley eine systematisch führende Arbeit geleistet, die uns von Nutzen ist. Er unterscheidet verschiedene Formen sakralen Tanzes, wie Prozessionstanz, Tanz um heilige Gegenstände, ekstatischen Tanz u. s. w. Aber selbst die ekstatischen Tänze dürfen nicht alle gleichgestellt werden. Sie werden bei den verschiedenen Völkern verschieden ausgestaltet und auch motiviert, je nach dem Stand ihrer Kultur, aber auch nach der die verschiedenen Völker unterscheidenden psychischen Reaktionsart. Zwei Hauptformen können und müssen bestimmt unterschieden werden, der barbarisch ekstatische Tanz und der gemässigte Ekstasentanz. Diese Formen unterscheiden sich durch ihre Ausführung. Der barbarische Tanz erreicht ein rasendes Tempo und kann mit Blutigreissen, Geisseln und ähnlichen Phänomenen verbunden werden, während der gemässigtere Ekstasentanz auch in seiner Steigerung eine sichere Beherrschung und Kultur bewahrt.

Der ekstatische Tanz kann auch verschiedenen Zweck haben. Er kann — und dies dürfte die primäre Absicht sein — die völlige Einheit mit dem Göttlichen erstreben. Aber er kann auch ein Versuch sein, die Gottheit zu Gebetserhörung und zur Erfüllung der besonderen Wünsche des Tanzenden zu zwingen. Er kann auch die Absicht verfolgen, eine Veränderung in Willen und Gesinnung der Gottheit zu erreichen. Diese verschiedenen Motive brauchen jedoch nicht immer getrennt zu sein. Sie können zu-

[1] a. a. O. S. 35.

weilen verflochten sein und ein gemeinsames Ziel bei der Ausführung des ekstatischen Tanzes bilden.

Das Gebiet der syrischen Religionen wird von Oesterley als die geographische Heimat des Ekstatentanzes bezeichnet. Dieser tritt auch anderwärts auf, aber oft mit einer nachweisbaren oder wahrscheinlichen Herkunft aus Syrien. Wenn man in Griechenland Beispiele derselben Art von Ekstase findet, so würde dies ein Herabsinken von der Stufe sein, auf welche griechische Kultur und griechisches Gemüt sonst die Ekstase erhebt. Dagegen bietet das römische Kulturgebiet der wilden Form der Ekstase üppigeren Nährboden. Von besonderem Interesse ist es jedoch, festzuhalten, dass diese geographische Abgrenzung der Arten des Ekstasentanzes beweisen würde, dass im jüdischen Gebiet keine andere Form zu Hause sein kann als der gemässigtere ekstatische Tanz. Die jüdische Kultur und die jüdische religiöse Vorstellungswelt bilden ein mässigendes Moment. Oesterley scheint sogar anzunehmen, dass man zur Erklärung dieser Art von Ekstase nicht ausserhalb des jüdischen Gebietes zu gehen braucht, um Analogien zu finden. Der Judaismus gibt einerseits selbst genügend Material, andererseits stimmt alles im Judaismus mit dieser kulturell höheren ekstatischen Kultform überein.

Diese Schlussfolgerungen sind bemerkenswert. Besteht die so gegebene Erklärung zu recht, so folgt daraus, dass man überall, wo man im Judaismus den ekstatisch-barbarischen Ekstasentanz antrifft, auf Herübernahme aus nicht-jüdischem Gebiet schliessen kann. Wo man dagegen der gemässigteren Form begegnet, kann diese eine jüdisch umgebildete Ueberlieferung aus jedem beliebigen Gebiet sein, doch wahrscheinlich nicht aus einer anderen jüdischen Bewegung, die selbst schon so weit aus dem spezifisch Jüdischen abgewichen ist, dass sie den barbarischen Ekstasentanz angenommen hat.

Betrachtet man nun den ḥasidischen Tanz, um dessen Sonderform zu bestimmen, so herrscht kein Zweifel darüber, dass er in bestimmten Formen zum Ekstasentanz gehört. Er ist ferner so gut wie ausnahmslos von der gemässigteren Art und bezweckt ausschliesslich die Einheit mit Gott und eine dramatische Auswirkung der religiösen Freude.[1]

[1] Der Tanz war mehr ekstatisch in der Zeit B'ešṭ's als heute. Vgl. G. Ch. I S. 199.

Der gebräuchlichste Name für den Ḥasidimtanz, *riḳḳūdā*,[1] bezeichnet auch Freude in grösserer oder geringerer Ekstase (*rāḳad* — vor Freude springen). Einige Ḥasidimtänze, die aus alter Ueberlieferung beibehalten werden, aber weniger mit dem Ḥasidismus als religionsgeschichtlichem Phänomen zu schaffen haben, wie z. B. der Braut- oder Hochzeitstanz, können vielleicht auf den Prozessionstanz zurückgeführt werden. Bei dem Tanze am Tisch des Rebbens muss man, auch wenn hier eine Verbindung von verschiedenen Tanzformen vorliegt, das Ekstatische als das Wesentliche festhalten.[2] Im Allgemeinen ist dieser Mahlzeitentanz ruhig und beherrscht — ganz in Uebereinstimmung mit der altjüdischen Tradition. Nur am Sabbatabend und an Festen nimmt er allmählich erhitztere und lebhaftere Formen an. Bei diesen Gelegenheiten können einige Tanzende in den Kreis einbrechen, um mitten im Kreise unter Rufen und Handbewegungen auf dem Fussboden oder auf einem Tische zu tanzen.

Dass man bei den Ḥasidim nicht glaubt, durch das Tanzen gegen jüdische Tradition zu verstossen, geht u. a. daraus hervor, dass man in *z^eman śimḥūṯēnū* immer und mit Ekstase seinen Tanz ausführt, besonders in der *śimhaṯ bēṯ haš-šō'ēḇā*-Nacht. Während die Mitnagdim in dieser Nacht mit Trauermienen von dem jerusalemischen Fackeltanze lesen, suchen die Ḥasidim vielmehr ihn dramatisch nachzuahmen. Zuweilen tragen sie dabei Lichte in den Händen und ahmen mit Armeschwingen die Bewegungen der Fackelträger nach.

Welchen Zweck der ḥasidische Tanz hat, geht ganz deutlich aus der Erklärung hervor, die man in Ḥasidimkreisen der Sitte zu geben versucht hat. Natürlich ist diese erbauliche und mystische Erklärung sekundär, aber sie dient doch dazu, die Sonderform des Ḥasidimtanzes abzugrenzen und zu bestimmen. Als Beispiel einer solchen Kommentierung — die beständig im ḳabbalistischen Geist geführt wird — können einige Zitate des Brazlawer-Ṣaddiḳs dienen. »Durch *riḳḳūḏīn* (den aus Ekstase entsprungenen religiösen Tanz) und durch Händeklatschen (Ausdruck für überströmende innige religiöse Freude) werden die Richter zum

---

[1] Dialektisch für *riḳḳūḏ*.

[2] Ob dieser mit der Mahlzeit verbundene Tanz ursprünglich ein Tanz um den Esstisch oder um den Rebben war, und erst später in seiner Entwicklung eine andere Gestalt erhalten hat, lässt sich nicht entscheiden.

Guten bewogen (d. h. alle Mächte der Strafe und alles, was böse, hart und schwer ist, werden überwunden).[1]

Es könnte nach diesen Aussagen so scheinen, als wäre ein anderes fremdes Motiv neben der unio in den ḥasidischen Tanz verflochten. Die Vertreibung der Ḳelifot und Abwendung der Gerichte erinnern an den Zweck des barbarischen Ekstasentanzes, die Gottheit zu bezwingen oder den göttlichen Willen zu ändern. In unserem Falle darf man jedoch den Ausdruck nicht in derartiger Richtung einseitig auslegen. Die Gerichte, das Böse und Schwere, die Ḳelifot u. s. w. sind hemmende Kräfte, welche die Einheit des Menschen mit dem Göttlichen hindern. Ihre Vertreibung ist also ein unmittelbares Mittel zur Erlangung der unio.

Man wird nicht fehl gehen, wenn man den ḥasidischen Tanz als Ekstasentanz der gemässigteren, spezifisch jüdischen Form erklärt. Andererseits darf man nicht die Möglichkeit ganz übersehen, dass einmal auch andere Tanzformen vorhanden gewesen sind. Sie sind aber jetzt in der gemässigteren Form der Ekstase aufgegangen, nachdem jeder andere Zweck als der eines spontanen Freudenausdrucks weggefallen ist.

Die Ḥasidim unterlassen nicht, ihre unverhüllte Verachtung auszudrücken für den z. B. von den Frankisten ausgeübten Ekstasentanz, den sie für barbarisch und erotisch halten.

---

[1] H. Ṣeitlin: *ḥasīdūt.* S. 50.

KAP. XXI.

Der Hasidismus und das orthodoxe Frömmigkeitsleben.

Die jahrhundertelangen engen Verbindungen zwischen Russland und Polen machen einen geistigen Austausch zwischen der Grenzbevölkerung dieser Länder möglich und zum Teil notwendig. Dass auch die Juden und das polnische Judentum hieran teilgehabt haben sollten, kann man nicht ohne weiteres ausschliessen. Das Prinzip, jeden christlichen Einfluss auf den Judaismus als undenkbar zu leugnen, kann kaum geschichtlich verteidigt oder wissenschaftlich aufrecht erhalten werden. Das Judentum ist zwar fremden Einflüssen verschlossener als viele andere Religionen. Ein absichtliches Entlehnen oder Uebernehmen von Vorstellungen oder Riten aus dem Christentum ist ihm fern und besonders unbequem. Die Geschichte gibt jedoch hinreichend Belege für halb unmerkliche Einwirkungen. Abgesehen vom Gnostizismus, der sowohl dem Christentum als auch dem Judentum seine fremden Vorstellungsgüter in gleichem Masse zuführt, können sicherlich nicht wenige Verbindungslinien geschichtlich belegt werden. Die Auseinandersetzung des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts zwischen jüdischem und christlichem Denken ist noch nicht klargelegt. Auch Kultsitten können übernommen werden. Graetz schreckt nicht vor der Annahme zurück, dass die lurianische Beichtpraxis eine unmittelbare christliche Entlehnung sein sollte.

Das polnische Judentum stand im siebzehnten und frühen achtzehnten Jahrhundert in einer ebenso feindlichen Einstellung zum russischen Volke als zu den römischen Katholiken Polens. Trotz seiner politischen, sozialen und religiösen Abgeschlossenheit kann jedoch dem Judentum nicht ohne weiteres eine gewisse unbewusste Beeinflussung durch das Milieu abgesprochen werden.

Was der einzelne Jude in seinem religiösen Suchen und seinem brennenden Unbefriedigtsein in einer anderen Religionsübung vor Augen gehabt hat, kann ihn unbewusst zu Assoziationen geführt und zu neuen Wegen angeregt haben, die ihm und seinen Glaubensgenossen als prophetische Neuschöpfungen und persönlich eigenartige Offenbarungen erschienen sind.

Schon dies würde genügen, um einen Seitenblick auf das nichtjüdische Milieu zu rechtfertigen, in dem die Juden der Ukraine in der bʿešṭschen Aera aufwuchsen. Es kommen jedoch noch die unmittelbaren Verbindungen zwischen polnischer Judenschaft und Russland hinzu, die durch jüdische Kolonisierung in Russland und das Leben der einzelnen Juden dort bestanden. Im grossen Ganzen war Russland im siebzehnten Jahrhundert und vorher jüdischer Einwanderung und Kolonisation verschlossen. Es gibt jedoch mehrere wesentliche Ausnahmen. In den 1630er Jahren wurden jüdische Kriegsgefangene bis zum Ural gebracht. Das Abendland brauchte auch jüdische Agenten für Reisen nach Russland.[1] Die grösste Ausnahme bildet jedoch geographisch die Halbinsel Krim mit ihren vielen bedeutenden jüdischen Handelszentren, Kaffa, Baktsche-Seraj, Goslow, Perekop, Karassubasar, Kertsch, Balaklawa u. a.

Auch nachdem die politischen Verbindungen der Halbinsel Krim mit dem Abendlande aufgehört hatten, blieb dieses Gebiet andauernd ein Treffpunkt für die Juden aller Welt, für die Sefardim aus der Türkei, die Aschkenasim, Romanioten, Karäer und Rabbaniten. Von diesen standen die Karäer in alter lebhafter Verbindung mit Wolhynien. Ein jüdisches Exil von Kiew nach der Krim hatte ausserdem neue Möglichkeiten indirekter Einflüsse zur Folge.

An bedeutenden Verbindungen hat es also nicht gefehlt. Von grösserem Gewicht dürfte jedoch letzten Endes die nächste Umgebung gewesen sein, in der sich die Juden Podoliens und Wolhyniens befanden. Auch hier kann man einen engen Kontakt zwischen orthodoxer Frömmigkeit und dem entstehenden Ḥasidismus nicht ableugnen.

Und doch ist es gewagt, hier Behauptungen aufzustellen. Wir sind noch allzu dürftig mit historischen und politischen Akten-

---

[1] W. G. VI S. 332 ff.

stücken versehen, um in diesem Punkte der Religionsgeschichte mit festeren Hypothesen zu dienen. Die Möglichkeit des Kontaktes und Einflusses ist nicht gleichbedeutend mit dessen Notwendigkeit oder Wirklichkeit. Wir sind auf Vergleiche und Analogien statt auf Hypothesen angewiesen.

Es scheint jedoch ein richtiger und gangbarer Weg zu sein, bei der nächsten Umgebung zu beginnen, wenn man zur Beleuchtung des Ḥasidismus geschichtliche Analogien sucht. Zeigt das Aufsuchen von Aehnlichkeiten hier positive Ergebnisse, so kann dies in günstigstem Falle noch weiter im Verfolgen einer bestimmten Strömung zu einer unerwarteten gemeinsamen Quelle zurückführen. Durch solche Analogien gewinnt man mehr als nur eine Aufstellung religionsgeschichtlicher Typen. Ein Ansatz zu der geschichtlichen Ableitung kann damit gegeben werden. Auch das vergebliche Suchen und negative Aussondern braucht dabei kein vergebliches Werk zu sein.

In dieser Hinsicht ist die Lehrauffassung und das Frömmigkeitsleben der russisch-orthodoxen Kirche von einem doppelten Interesse. Die orthodoxe Kirche selbst bietet dem, der nach Aehnlichkeiten sucht, mancherlei. Aber auch die Frömmigkeit der Sekten gibt mit ihrer eigenartigen Vorstellungswelt und Kultgestaltung Anhaltspunkte zu Vergleichen. Unter diesen beiden Gesichtspunkten mögen hier denn die Seitenblicke unternommen werden.

A. **Die Frömmigkeitsform der orthodoxen Kirche.**

Die orthodoxe, katholische und apostolische Kirche im Morgenlande ist vor allem durch zähen Konservatismus und Passivität gekennzeichnet. Sie ist sich selbst genug in stolzer und indolenter Abgeschlossenheit. Sie wacht unbeweglich und argwöhnisch über allen vererbten Einzelheiten der Glaubensanschauung. Nicht ein Wort darf vom Bekenntnis geändert, hinzugefügt oder weggenommen werden. Kein Finger darf im Kult anders gehoben oder gebogen werden, als die Ueberlieferung der Jahrhunderte vorschreibt. Den Ernst dieser konservativen Treue lernte der Patriarch Nikon von den Raskolniken, besonders von den Starowjerzen.

Dieser Zug im Wesen der russisch-orthodoxen Kirche ist vielleicht am leichtesten zu beobachten. Er ist jedoch nicht der

einzige oder für die Charakteristik ausreichende Zug. Er hat seinen natürlichen Hintergrund und seine Motivierung in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche. Und er ist in dem Konservatismus des russischen Volkes verankert. Aber sowohl die Kirchengeschichte als auch das Studium der Volksseele weisen zugleich andere Züge auf, die der Passivität und dem Formelwesen teilweise eine andere Beleuchtung geben.

Bei der Christianisierung des slavischen Volkes kam Russland unter das Regiment des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel. Damit wurde die russische Christenheit der Gemeinschaft der orientalischen Kirchen einverleibt und erhielt ihr Gepräge durch deren Lebens- und Glaubensauffassung. Der Patriarch besass die Möglichkeit, seine Gewalt auch insofern ökumenisch zu machen, dass die verschiedenen Länder Glauben, Bekenntnis, Kult und Kanon gemeinsam erhielten. Die russische Kirche ruhte auf griechischem Grunde.

Beim Zerfall des konstantinopolitanischen Patriarchates wurde die russische Kirche eine selbständige Nationalkirche mit eigenem russischem geistlichem Oberhaupt. Schon 1051 war der Metropolit Hilarion ohne Erlaubnis oder Sanktion des Patriarchen verordnet worden.[1] Im Jahre 1447 bestimmte Vasilos III. Vasilievitsch, dass der Metropolit von Moskau von den russischen Bischöfen ohne Vernehmung des Patriarchen gewählt werden sollte. Als Jeremias II. von Konstantinopel sich bewegen liess, im Jahre 1589 einen Erzbischof von Moskau mit patriarchalischer Stellung einzuweihen, war damit die russische Kirche von Konstantinopel als autokephal anerkannt. Dass später die Berufsausübung des russischen Patriarchates durch die politisch diktierten Massnahmen des Zaren verhindert wurde und der Patriarch in Wirklichkeit durch den Oberprokurator der 1721 errichteten heiligen Synode ersetzt wurde, ist für das innere Leben der russischen Kirche von geringerer Bedeutung. Für die Lehren- und Kultgestaltung der Kirche sind die zwei Faktoren grundlegend: erstens die Abstammung der Kirche aus der griechischen Kirche und ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit mit dieser, zweitens auch ihre spätere autokephale Stellung nach aussen und ihre Abgrenzung von ökumenisch geistigem Verkehr.

---

[1] E. Briem: Den religiösa upplevelsen. S. 90.

Der Lebensbaum der russischen Kirche ist also seinem Stamme nach — ein verkrüppelter und im Wachstum stehengebliebener — rein griechisch. Briem weist darauf hin, dass von den 23 ersten Metropoliten, die ihren Sitz in vortartarischer Zeit in Kiew hatten, nur 3 Russen waren, während 17 Griechen und 2 von Konstantinopel gesandte Südslaven waren.[1]

Betrachtet man Struktur und Frömmigkeitsleben dieser Kirche von innen, so spürt man überall ebenso wohl den griechischen Einfluss als auch die besonderen Ausdrücke der russischen Volksseele.

Von fünf verschiedenen Gesichtspunkten aus können charakteristische Züge angeführt werden, die nicht ohne Analogiewert sind, wenn man sie neben den Ḥasidismus stellt.

1. Allgemeine Züge des russischen Denkens.

E. Briem hat in seiner Arbeit »Den religiösa upplevelsen» ein Kapitel dem religiösen Denken gewidmet, wie es sich in der griechisch-orthodoxen Frömmigkeit dokumentiert.[2] Er hat dabei darauf hingewiesen, dass das Frömmigkeitsleben in Russland nicht nur in Kult und Lehre zum Ausdruck kommt, sondern auch im religiösen Denken der verschiedenen philosophischen Richtungen. Besonders gilt dies von solchen Vorstellungen, in denen sich russisch-religiöses Denken ausprägt und die ihr besonderartiges orientalisches Erbe sind. Bei der Charakteristik derselben sind besonders zwei Dinge betont, die hier verdienen, beachtet zu werden.[3]

Das russische Denken hat einen ontologischen Zug, der sich darin zeigt, dass man von dem wirklichen Sein, nicht dem Bewusstsein oder der Erkenntnis ausgeht. Um zu einem Sein zu gelangen, muss man nicht erst etwas kennen lernen oder einen Erkenntnisakt verwirklichen. Man muss im Gegenteil erst von einem Sein ausgehen, um etwas zu kennen.[4] Hier kommt ein allgemeines, primäres Lebensgefühl zum Ausdruck. Man begegnet einem für

---

[1] a. a. O. S. 89. Vgl. F. Haase: Die religiöse Psyche des russischen Volkes. S. 5.

[2] E. Briem: Den religiösa upplevelsen. S. 313 ff.

[3] Vgl. S. Frank: Die russische Weltanschauung (Philosophische Vorträge, veröff. von der Kant-Gesellschaft Nr. 29, 1926). S. 7 ff.

[4] S. Frank: Die russische Weltanschauung. S. 13.

abendländischen Begriff fremden philosophischen Idealismus, der in religiöser Transformierung eine pantheisierende Auffassung streift.

Im Zusammenhang mit dem Ontologismus steht der *Antirationalismus,* der als Kennzeichen der russischen Religionsphilosophie angegeben wird. Man sucht die Lösung des Lebensproblems letzten Endes nicht in Sätzen, die von der Vernunft angenommen werden können, oder in logischen Deduktionen. Die Antinomien sind letztlich die äussersten Grenzen des Denkens. Nur der unumschränkte religiöse Glaube kann vor der Skepsis retten. Dadurch wird der Glaube die notwendige Voraussetzung für alles Wissen und alle Wissenschaft. Ein rationaler Glaube ist eine contradictio in adjecto. Der Glaube gründet sich seinerseits auf das subjektive Erlebnis und die intuitive Erfahrung, die durch die Identität des Ichs mit seinem Objekt gewonnen wird. Die mystische Einheit mit dem Sein ist die Urquelle sowohl des Glaubens als auch des Wissens.[1]

Schliesslich wird noch ein dritter Zug als Kennzeichen des russischen Denkens hervorgehoben, nämlich das starke Gemeinschaftsgefühl oder das Gefühl für die Totalität. Ebenso wie die sozialen und politischen Verhältnisse die Diasporajuden zum Zusammenschluss gezwungen und jeder jüdischen Erweckungsbewegung den Charakter einer Volks- und Massenerweckung verliehen haben, so haben auch der russische agrare Kommunismus und die sozialen Verhältnisse das russische Denken zu einem »Wir-Denken» gemacht, das das Individuelle beiseite schiebt. Ein wechselseitiger Einfluss zwischen jüdischem und russischem Denken ist an diesem Punkte nicht notwendig oder nicht einmal annehmbar. Es ist jedoch nicht ohne Interesse, auch an diesem Punkte eine aus gleichen Verhältnissen erwachsende Uebereinstimmung festzustellen.

2. Religiöse Grundgedanken.

Zwei Vorstellungen sind grundlegend für die orthodoxe Lebensauffassung, nämlich die neuplatonisch gefärbte Gottesvorstellung und die Auffassung von der Fähigkeit des Menschen, vergöttlicht zu werden. Die Gottesvorstellung ist ganz griechischen Ursprungs.

---

[1] S. Frank: Die russische Weltanschauung. S. 11, 16.

Gott ist das über alles erhabene, absolute Sein. Wie 'En Sōf des Sefirot-Schemas Gott als das oberste, nicht bestimmbare Prinzip in eine unerreichbare Ferne schiebt, so ist auch in der aeropagitischen Theologie prinzipiell das göttliche Ursein von Welt und Ding grundverschieden. Aber ebenso wie dieser gedankenmässige Dualismus in der Sefirotspekulation durch die abgestufte Skala der Emanationen neutralisiert wird, so wird in der Logoslehre der Aeropagiten die unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und Welt umgangen. In allen Graden und Potenzen ist die Welt vom göttlichen Leben durchstrahlt und hat aus diesem Form und Inhalt. Je weiter fort oder weiter hinunter in der kataphatischen Skala, — desto mehr ist der Mensch von Dinglichkeit und Sinnlichkeit verunreinigt, obwohl auch das Dingliche als schwacher Abglanz des göttlichen Lichtes zu betrachten ist. Dass die Dinglichkeit hierdurch ein doppeltes Prinzip erhält, eins, das dem Göttlichen entgegen ist, und eins, das des Göttlichen teilhaftig ist, hat der orthodoxen Theologie ebenso wenig Schwierigkeiten bereitet wie der kabbalistischen. Bei beiden hat man in der praktischen Folgerung den Ton auf die notwendige Anstrengung gelegt, sich vom Sinnlichen zu reinigen und zu befreien, um dadurch des göttlichen wirklichen Seins teilhaftig zu werden und darin aufzugehen. In Uebereinstimmung mit ihrer christlichen heilsgeschichtlichen Linie sucht die orthodoxe Theologie den zentralen Akt der Erlösung in der Menschwerdung des Ewigen und der endgültigen Verbürgung der ἀφϑαρσία durch das Christusdrama. Mit Tod und Auferstehung Christi ist das Erlösungswerk vollbracht. Das ewige Leben ist ein für alle Male in die Welt der Zeitlichkeit gekommen, und die Möglichkeit ist für den Menschen geschaffen, durch das Kultdrama des Mysteriums und durch das Reinigen, Versinken und Schauen der Mystik wirklich an der Unvergänglichkeit teilzuhaben.

In diesem Gedankengang ist also auch die zweite Grundvorstellung von der Vergöttlichung des Menschen enthalten. Die kabbalistische und hasidische Mystik hat mit der Mystik der orthodoxen Kirche — wie mit allen Formen der Mystik der Welt — die Vorstellung gemeinsam, dass der Mensch nicht zur persönlichen Begegnung mit dem Ewigen und Unergründlichen emporsteigt, sondern zu einem mehr oder weniger duchgeführten Aufgehen im Ewigen und Unergründlichen. Der Mystiker wird von dem Göttlichen

objektiv und real erfüllt, weswegen man gewissermassen von Vergöttlichung reden kann. Die Voraussetzung für diese Vergöttlichung ist nicht in erster Linie eine ethische Reinigung, sondern eine kultische. Je mehr die Erlösung oder Vergöttlichung als realer, mechanischer, halb physischer Akt aufgefasst wird, umso weniger Gewicht wird auf die innere Neugeburt und die Umschaffung des sittlichen Lebens des Menschen gelegt. Die jüdische Mystik betont ebenso die Bedeutung der Uebung und kommt zu ganz derselben Schlussfolgerung, dass das körperliche Leben etwas durch und durch Verderbliches und Böses sei. Doch spiegelt dies nur eine Seite der ḥasidischen Mystik und kaum die für ihre Sonderform bezeichnendste.

3. Psychologische Ausgestaltung der Frömmigkeit.

Wenn man den russischen Volkstyp und die russische Kirche als passiv, indolent und pessimistisch charakterisiert, darf man nicht vergessen, dass dies eine, wenn auch wahre, so doch einseitige Zeichnung ist. In Wahrheit trägt das russische Volksgemüt und die russische orthodoxe Frömmigkeit das Gepräge einer seltsamen Doppelheit, die kaum anders als in Antinomien erfasst werden kann. Fast jeder charakteristische Zug schlägt bei näherer Untersuchung in sein Gegenteil um. Beispiele kann man an den meisten zentralen Punkten finden.

Die Sinnlosigkeit und launenhafte Grausamkeit des Leidens ist einer der Gründe für Lebensapathie und Pessimismus der Russen. Wenn man im Glauben der orthodoxen Kirche einen Anhalt für Trost und Geduld sucht, bleibt man bei dem Opfer des leidenden Gottes stehen, der das Leiden heiligt und dem Menschen die Möglichkeit gibt, gerade im Leiden eine neue Einheit mit dem Göttlichen zu erreichen. Briem fasst das Ergebnis seiner Untersuchung [1] zusammen in dem Hinweis darauf, dass Dostojevskij dem Tiefsten und Wesentlichsten in der religiösen Psyche des russischen Volkes Ausdruck verliehen hat, wenn er die Ueberzeugung predigt, dass Leiden und Schmerz nicht etwas Schreckliches und Abschreckendes seien, sondern als grosse heilige Vergünstigung betrachtet werden müssten, die man mit Freude entgegennehmen soll.

---

[1] E. Briem: a. a. O. 105 f.

Man kann diese seltsame Verkündigung vom Glück des Leidens und vom Schmerz als Weg zur Freude in Gott kaum lesen, ohne Töne aus Bʿešṭ's trotzigen und erbaulichen Aphorismen über Schmerz und Trauer wiederzuerkennen.

Eine ähnliche Antinomie bildet die Angst vor der Nichtigkeit und die Gewissheit der Auferstehung. Die ganze russische Literatur ist voller Beispiele von Wehmut über die Nichtigkeit des schnell dahineilenden Lebens und vom Bangen vor dem unbestechlichen Tod. Hier findet ein in der russischen Volksseele tief eingewurzelter Zug seinen Ausdruck. Aber neben diesem Kern von Lebensschmerz trägt das Volk die Hülle einer naiven und alles vergessenden Fröhlichkeit, die nach jedem Strohhalm sucht, um die Freude und den heiteren kindlichen Sinn zu bewahren. Diese beiden Züge dürften zusammengehören. Gegen den Hintergrund des tiefen Dunkels wird die Freude gesucht und bekundet, ja, zum erlösenden Lebensprinzip erhoben.

Der Kult spiegelt in unzweideutiger Weise diese Doppelheit der Psyche. In der Liturgie und dem Kultdrama wird alles andere von dem Lebensjubel der Auferstehungsbotschaft in den Schatten gestellt: Christos woskrese, woistinu woskrese, Christus ist auferstanden, er ist wahrhaftig auferstanden. Dass die Verankerung dieses Glaubens und der religiösen Freude in der Auferstehungsgewissheit liturgisch und theologisch mit dem griechischen Erbe zusammenhängt, ist offenbar. Sie beruht doch auch auf dem Schwanken der russischen Psyche selber zwischen Lebensüberdruss und Lebensjubel. Die übliche Charakterzeichnung der russischen Psyche als passiven Pessimismus muss durch dieses Bild der Osterfreude ergänzt werden, um ganz der Wirklichkeit zu entsprechen.

Den tiefsten Kern der Religion und die tiefste unio des Gotteserlebnisses glaubt der Russe zweifellos in der Freude und der religiös ekstatischen Wonne zu erreichen. »Wie das Wunder der Auferstehung den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildet, so zieht sich auch durch das ganze Kirchenjahr wie ein roter Faden die Freude über den Auferstandenen, über seinen Sieg über Tod und Vergänglichkeit, der auch unser Sieg ist. In reichstem Wechsel wird dies Thema variiert, wie seine Auferstehung auch unsere Auferstehung in sich schliesst, nicht nur einmal am Ende der Zeiten, sondern in diesem Augenblicke, ein im mystischen Erleb-

nis verwirklichtes Aneignen des ewigen Lebens mit seinen unvergleichlichen Kräften.»[1]

Die Berührung und Begegnung eines suchenden, vom Rabbinismus unbefriedigten und vom Asketismus ermatteten B'ešṭ mit dieser russischen Frömmigkeit bietet unleugbar die Voraussetzung für wechselseitigen inspirierenden Einfluss, vor allem für den, der zum ersten Male den neuen gangbaren Weg der Freude zur unio ahnte. Religion und Wodka haben dem Russen aus Schwermut zur Freude verholfen, wird oft gesagt. Dies ist vielleicht sehr wahr. Es kann Wort für Wort vom Ḥasidismus wiederholt werden. Aber bei diesem kann noch hinzugefügt werden, dass ihm der Wodka gleichzeitig *zur* Religion verholfen hat. Vielleicht kann die vergleichende Religionsforschung, wenn sie weit genug zurückgeht, auch zu behaupten wagen, dass bei Russen und bei Ḥasidim die Religion auch den Weg zum Wodka gezeigt hat.

Die russisch-slavische Mentalität färbt in gleicher Weise das Erbe der Liturgie und Lehre in Bezug auf die Unendlichkeitssehnsucht und Einheit mit Gott. Der Wille zum Unmöglichen und Masslosen schlägt in die meditierende Kontemplation und träumende Passivität um und wird mit ihr verbunden. N. v. Arseniew weist darauf hin, dass hier eine »logische Antinomie» vorliegt: »höchste Aktivität des Geistes und das Gefühl eigener vollständiger Gebrechlichkeit und Armut.»[2] Dieses Gefühl eigener Unfähigkeit ist jedoch nicht nur ein ethischer Wert, eine Stufe auf der Skala der Demut. Es fordert die Neigung zur Passivität und die ausgeprägte Rezeptivität des Gefühls heraus und stimmt damit überein.

Obwohl das Minderwertigkeitsgefühl leicht zum Pessimismus wird, so findet es doch sein Gegengewicht in der Fähigkeit zur mystischen Vereinigung mit dem Göttlichen. Das ewige Leben ist einmal zur Erde gekommen. Der Zweck des Menschenlebens ist dieses Allgöttlichen teilhaftig zu werden und in ihm aufzugehen. Dann erst ist die individuelle Erlösung vollbracht. Dieser doppelten Einstellung des Menschen entspricht auch ein zwiefaches Bild Gottes, der strenge und Heiligkeit fordernde Richter und daneben der Freudenquell der überfliessenden Liebe.[3]

---

[1] E. Briem: a. a. O. S. 243 f.

[2] N. v. Arseniew: Ostkirche und Mystik. S. 23.

[3] F. Haase: Die religiöse Psyche des russischen Volkes. S. 137 ff.

Je mehr der Abstand zwischen Gott und Mensch betont wird, desto mehr wird der Asketismus der mit Recht zu begehende Weg zur Reinigung und Vergöttlichung. Asketismus und dualistische Weltanschauung gehören oft zusammen. Jede Lockerung aber des Dualismus kann auch eine verminderte Betonung des Asketismus zur Folge haben. Die orthodoxe russische Frömmigkeit gibt uns ein Beispiel dafür, wenn im Mysterium die Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem verwischt werden. Der Mensch findet dann in einer anderen und innerlicheren Weise einen Weg zur Reinigung und Erhebung als in der entsagenden Selbstquälerei. Ein analoges Paradigma aus der bejahenden Mystik zeigt der Ḥasidismus in seiner Umänderung der rabbinischen Gesetzesfrömmigkeit. In diesen beiden Formen der Frömmigkeit, der orthodoxen und der ḥasidischen, findet man ausserdem ein gewisses Schwanken hinsichtlich des Asketenideals, veranlasst durch den angeeigneten doppelten Gottesbegriff, den der geschichtlichen Offenbarung und den von der Mystik gefärbten Gottesbegriff.

4. Besondere Lehrsätze.

Die der Mystik gemeinsamen Begriffe, wie der religiöse Wert der Liebe, die ekstatische Freude und die Ausfüllung alles geschaffenen Raumes vom Göttlichen, lassen sich unschwer in der Welt der orthodoxen russischen Frömmigkeit wiederfinden. »Die Liebe kann alles kaufen, alles erlösen. Die Liebe ist ein so kostbarer Schatz, dass man dafür die ganze Welt kaufen kann, man kann nicht nur seine eigenen Sünden, sondern auch die der anderen frei kaufen.» Briem glaubt in diesen Worten eines modernen russischen Schriftstellers einen Ausdruck für einen durch die Jahrhunderte der russischen Frömmigkeit gehenden Klang zu finden.[1] »Lasst uns das höchste Gut — die Liebe erlangen. Fasten ist nichts. Wachen ist nichts. Mühe ohne Liebe ist nichts; denn es steht geschrieben: Gott ist die Liebe.» Dieses Zitat, das derselbe Verfasser aus der russischen Auflage des griechischen »Buches der Väter» anführt, hat denselben Klang religiöser Innerlichkeit.

Arseniew betont aufs Nachdrücklichste, dass dieser Lobgesang auf die Liebe als den innersten Ton der Religion in der orthodoxen Frömmigkeit ein treuverwaltetes Erbe aus dem Geist

---

[1] E. Briem: a. a. O. S. 274 f.

der alten Mystiker ist. Die orientalischen Väter haben in ständig neuen Variationen die mystische Gottesliebe verkündet. Furcht und Liebe gehören zusammen. Die Furcht ist jedoch nur die Aussenseite der Liebe, ein Weg zu der Demut, die der Liebe freien Lauf lässt. Reue und Busse bilden die »Reinerhaltung des Geistes.« Zur höchsten Stufe gehört »jenes innere Schweigen des Geistes, jene Unberührtheit vom lauten Gewimmel der Leidenschaften, jene schweigsame stille Konzentrierung auf Gott, doch bei unablässigem, innerem, 'geistigem' Gebete, worauf die Mystiker der morgenländischen Kirche die Worte beziehen: 'ich schlafe, aber mein Herz wacht'.«[1]

Diese Liebe ist nach der allgemeinen Weise der Mystiker allumfassend. Sie ist »ein Entbrennen des Herzens über jegliche Kreatur — über die Menschen, die Vögel, die Tiere, die Dämonen und die gesamte Schöpfung.«[2] Dass dieser Gedanke nicht als vereinzelte Ausnahme aufzufassen ist, betont v. Arseniew nachdrücklich: »Nachklänge ähnlicher Zustände der Liebe, die sich ergiesst über die gesamte Schöpfung, Nachklänge dieser Mystik der morgenländischen christlichen Väter, durchzittern jene herrlichsten mystischen Seiten der russischen Literatur: »Fürchtet nicht die Sünde der Menschen ... Liebet die gesamte Schöpfung Gottes, das Ganze und jedes Sandkörnchen. Jedes Blättchen, jeden Strahl Gottes liebet! Liebet die Tiere, liebet die Pflanzen, liebet jegliches Ding. Wenn du jedes Ding liebst, so wirdst du auch das Geheimnis Gottes in den Dingen verstehen.« — »Wenn du in Einsamkeit bleibst, so bete. Liebe dich auf die Erde niederzuwerfen und sie zu küssen. Küsse die Erde und liebe unaufhörlich, unersättlich, liebe alle, liebe alles, suche diese Verzückung und diesen Ueberschwang. Benetze die Erde mit den Tränen deiner Freude und liebe diese deine Tränen. Dieser Verzückung aber schäme dich nicht, schätze sie, denn sie ist eine Gabe Gottes, eine grosse Gabe —.«[3]

Für unseren Zweck und den hier beabsichtigten Vergleich würde diesem Ausspruch, da er aus moderner Zeit stammt, jede Beweiskraft abgehen, wenn nicht Arseniew bei der Wiedergabe geglaubt hätte, sich dieser Worte bedienen zu können, um darin

---

[1] Dobrotolubie V 266. Zit. nach v. Arseniew: a. a. O. S. 20 f.

[2] a. a. O. S. 24.

[3] v. Arseniew: a. a. O. S. 25.

das Ergebnis seiner Untersuchung über die in der orthodoxen Frömmigkeit erhaltene mystische Ader zusammenzufassen. Er betont auch angelegentlichst, dass nicht nur die Literatur ein Echo der orientalischen Mystik gibt. »Auch in der lebendigen Frömmigkeit des russischen Volkes finden sich diese Stimmungen mystischer Verklärung der Welt, mystischer Freude über die Schönheit Gottes, die dem erleuchteten Auge aus der ganzen Schöpfung entgegenstrahlt.»[1] Dass er als Beleg dafür anführt, welche Bedeutung Dobrotolubie gehabt hat, ist von nicht geringem Interesse.

Ist es vielleicht so ganz unerlaubt, in dieser orthodoxen Mystik einen Ausfluss der christlichen Glaubensvorstellung der ersten Jahrhunderte und ihrer Deutung der Begriffe ἀφθαρσία und σωτηρία zu sehen? Vom abendländischen Gesichtspunkt aus ist es für uns schwierig, die Bedeutung des Unsterblichkeitsgedankens im Glaubensbekenntnis der orientalischen Kirchen zu durchdringen. Dass die Unsterblichkeit zuweilen stärker betont wird als die ethische Seite der individuellen Erlösung, ist freilich zu sehen. Dagegen ist jedoch nicht gesagt, dass die ἀφθαρσία, geschweige denn das Wort des Symbolums πιστεύω σαρκὸς ἀνάστασιν, eine Materialisierung der Vorstellung bedeutete oder dass diese Vorstellung in der Entwicklung nach solcher Richtung vergröbert wäre. Die Auffassung der Unsterblichkeit als eines allumfassenden Ergebnisses des göttlichen Erlösungsaktes bedeutet nicht notwendig eine physische Konkretisierung. Sie kann ebenso wohl Ausdruck des kühnsten Idealismus in einer neuen Zukunftshoffnung und Welterklärung sein.

An diesem Punkte gibt die orthodoxe Kirche mit ihrer Bewahrung des Erbes aus den ersten Jahrhunderten und ihrer Ausgestaltung der mystischen Frömmigkeit eine Anleitung zur Perspektive. Dies setzt jedoch voraus, dass man sich nicht mit dem dürftigen Rahmen begnügt, den das orthodoxe Dogma bietet, geschweige denn mit den schematischen Vorschriften der Phasen und Uebungen der Liturgie, sondern hinter diese auf die Gestaltung des Frömmigkeitslebens zurückgeht.

F. Loofs sieht in der philosophisch-biblischen Tradition einen äusseren Rahmen für das orthodoxe Dogma, während dessen

---

[1] a. a. S. 25 f.

Zentrum in dem »Mysterium der Vergangenheit», der »Menschwerdung des Logos» besteht. Dies ist nach Loofs der eine Schwerpunkt im Dogma. Diesem entspricht ein anderes Glied: »die Kirche und ihre gegenwärtigen Mysterien.»[1] Es kann jedoch in Frage gestellt werden, ob nicht die philosophische Erwägung mit dem »Zentrum des orthodoxen Dogmas» nahe zusammenhängt und alles ein geschlossenes und einheitliches System bildet.

»Die allgemeine Gotteslehre ist durchaus rationale Theologie», sagt Loofs.[2]

Es klingt an die origenistische Kosmologie an, wenn gelehrt wird, Gott habe geschaffen: »die ἀόρατα πάντα, den κόσμος νοερός der Engel, dann in sechs Tagen den κόσμός ὑλικός und endlich den Menschen, letztern seiner Seele nach als ἄϋλον, nach Gottes Ebenbild, λογικόν, dem Leibe nach ὑλικόν — einen Mikrokosmos». — Auch die aeropagitischen Rangordnungen der Engel leben noch heute in der orthodoxen Tradition.[3] Der scharfe Dualismus in der Weltauffassung macht es notwendig, und die hierarchische Rangscala macht es möglich, die Menschwerdung und das Mysterium als unentbehrliche Edelsteine einzufügen. Der Dualismus gibt zugleich der Zeitlichkeit und dem Tode sowie deren Gegensatz, dem ewigen Leben, stärkeres Relief. Die Menschwerdung ist das in der Vergangenheit vollendete Faktum des Erlösungsaktes, sie hebt die Gewalt des Todes und der Vergänglichkeit auf. Die beständige Aktualität der Vergänglichkeit macht auch die Menschwerdung ständig ebenso leuchtend gross und ist der Hintergrund der orthodoxen Osterfreude. Die tiefste Erklärung dieser Freude wie auch der Auswertung der rationalen Kosmologie erhält man doch erst durch das dritte Glied, das *Mysterium.* Der innerste Herzschlag ist, des ewigen Lebens teilhaftig zu werden. Darum bedeutet das Osterevangelium weit mehr als die Krönung eines historischen Dramas. Es aktualisiert eine übergeschichtliche Wirklichkeit, die Nähe des Ewigen im Zeitlichen. Bei der Auferstehung des Fleisches legt die orthodoxe Mystik den stärksten Ton weder auf σαρξ noch auf ἀνάστασις sonder auf die umfassende Vorstellung der Rehabilitierung der Materie, einer Vergöttlichung alles Lebenden. »Der Leib ist nicht ein Grabmal, nicht ein

[1] E. Loofs: Symbolik und christliche Konfessionsurkunde. S. 140 ff.
[2] a. a. O. S. 136.
[3] a. a. O. S. 137.

Kerker der Seele, sondern ein Tempel des heiligen Geistes.»[1] Diese Vergöttlichung geschieht beim einzelnen Menschen durch das durch die Kirche vermittelte Mysterium. Dadurch erhält die Kirche, ihre Ordnung und liturgische Genauigkeit, eine hervorragende Bedeutung. Aber der Ton muss, trotz allem, nicht so wie in Loofs Formulierung auf »die Kirche und ihre gegenwärtigen Mysterien» gelegt werden, sondern auf das »Mysterium», zu dem man in der Kirche Zugang hat. Je mehr die Kirche erstarrt und in unwissendes Formelwesen versinkt, desto mehr erhalten die kirchlichen Handlungen und liturgisch-magischen Feinheiten die stärkste, zuweilen ausschliessliche Betonung. Sobald aber die Frömmigkeit den unmittelbaren Verkehr mit Gott sucht wie in der Mystik, findet sie die ursprüngliche Betonung und Bedeutung wieder.

Die orthodoxe Mystik lässt also sowohl der Gewissheit von der Nähe des Göttlichen und dessen Allgegenwart Raum, als auch der Möglichkeit, dass alles durch das Göttliche und zu ihm erhoben, gereinigt und erlöst werden kann. Die Welt ist der Tempel des heiligen Geistes. Gott wird mehr als etwas anderes der heilige Geist. Das am meisten Begreifliche und Fassbare vom Wesen Gottes ist der Geist — die Šekina. Das Ziel der Erlösung ist: »Gott wird sein alles in allem».

Ist dieser Betrachtung richtig und wird sie entschieden genug festgehalten, so erscheinen weitere Gestaltungen der Vorstellungswelt der orthodoxen Frömmigkeit nicht mehr so isoliert und unverständlich. Die Geneigtheit der russischen Sekten, sich auf die Nähe des Geistes und seine konkrete Manifestierung zu beziehen, wird verständlicher. Die Erfüllung des Individuums vom Geist nach dem Schema der Ekstase erhält ein stärkeres Relief. Die Identifizierung des einzelnen Frommen mit Christus ist nicht mehr ein verwirrter Widersinn. Die hierarchische Abstufung überbrückt den Dualismus und gleicht den Uebelstand aus, dass sich der Schöpfer von der Schöpfung entfernt hat. Je mehr konkrete Folgerungen aus der Verwirklichung des Wortes: Gott alles in allem (»Es gibt keinen Ort, der seiner bar wäre») gezogen werden, um so mehr wird der Weg betreten, wo das Göttliche in den Dingen nicht weniger konkretisiert wird als für den jüdischen

[1] v. Arseniew: a. a. O. S. 4.

Mystiker in den *nīṣōṣōt.* Die einzelnen Lehrsätze von der Liebe, der Freude, dem heissen ständigen Gebet und der Allgegenwart Gottes werden natürliche Folgerungen, ebenso wie der paradoxale Optimismus seine Erklärung erhält.

5. Bewertung der Persönlichkeit.

Eine fünfte eigenartige Form der orthodoxen Frömmigkeit verdient hier zuletzt noch beachtet zu werden, nämlich die Starjetz-Institution. Ein Starjetz ist ein Beichtvater, der durch seine Persönlichkeit die Autorität und die geistige Macht übernommen hat, die einmal den Mönchen zukamen. »Der Staretz ist einer, der eines Menschen Seele und Willen in seine Seele und seinen Willen aufnimmt. Wenn man einen Staretz gewählt hat, sagt man sich von dem eigenen Willen los und gibt ihn dem Starjetz zu vollem Gehorsam mit vollständiger Selbstverleugnung. — So haben denn die Staretzen in gewissem Sinne eine grenzenlose und unvergleichliche Macht.«[1] Auch in den Klöstern gibt es solche Starjetzen, denen die Mönche täglich alle ihre Sünden, Gedanken und Wünsche berichten. Der Starjetz, nicht der Abt, regiert in Wirklichkeit die Brüder. »Er hat eine göttliche Urteilskraft, von der heiligen Schrift hat er Weisheit, Demut, Mildtätigkeit und Ergebung und lebt in dieser Weisheit.[2]

Diese Zeichnung des modernen Starjetzen stimmt auch mit der Charakteristik der älteren Ausüber des Amtes überein. E. Belenson weist darauf hin, dass die Entstehung des Ṣaddiḳismus in die gleiche Zeit mit der der Starjetzen fiel. Zugleich wird auf eine nicht unwesentliche Aehnlichkeit unter ihnen hingewiesen. Nicht das Amt und auch keine dokumentierte Gelehrsamkeit hat sie zu Volksführern gemacht. Ihren Einfluss haben sie allein der Macht ihrer Persönlichkeit zu verdanken. Wie die Ṣaddiḳim durchbrechen die Starjetzen den religiösen Formalismus und wollen aus der lebendigen Quelle des Geistes schöpfen. In der Sprache ihrer Verkündigung sind sie volkstümlich und teilen die alltägliche Erfahrung mit dem Volke. Sie sind weder Mönche noch Asketen. In der optimistischen Lebensbejahung der Starjetzen finden sich nahe Anknüpfungspunkte an die Anschauung der Ḥasidim. Es

---

[1] F. Haase: Die religiöse Psyche des russischen Volkes. S. 55 f.

[2] P. Akikiev: Starcestvo drevne russkoe i novjaiša (Pravoslavnoe russkoe slovo 1904, 103—134). Zit. nach F. Haase: a. a. O. S. 56.

ist auch kein Zufall, dass die Mitnagdim gegen ihre Gegner die vernichtende Beschuldigung schleuderten, dass die Ḥasidim fast christlich seien.[1]

Aehnlichkeiten sind an sich keine brauchbaren Eckpfeiler in einem Beweis. Es dürfte ausserordentlich heikel sein, aus den hier vorliegenden Vergleichen irgend welche Schlüsse über geschichtliche Abstammung oder gegenseitige Beziehungen der Erscheinungen zu ziehen. Ohne sich aber andererseits mit Belensons erbaulicher Theorie zu begnügen, dass ein selbständiger Offenbarungsinhalt der Grund für das Aufkommen der Starjetz- und der Ṣaddiḳ-Erscheinung sei, mögen sie als religionsgeschichtliche Analogien neben einander gestellt werden. Eine genauere Beleuchtung der Starjetz-Institution, der Zeit ihres Auftretens, des Umfangs und Inhalts ihrer kirchengeschichtlichen Verbindungslinien könnte das allgemeine Vergleichmaterial der Religions- und Kirchengeschichte vermehren. Hier haben wir nur ihr Vorhandensein angedeutet, um die Zeichnung des orthodoxen Frömmigkeitstyps zu ergänzen.

Jeder Zug dieses Typs hat einen Beitrag zu geben, den man bei der Beurteilung der Atmosphäre, in der die bᶜeštsche Mystik auftritt, nicht übersehen darf.

Die Zeichnung dieses christlichen Milieus würde jedoch nicht vollständig sein, wenn nicht auch das in der Sektenfrömmigkeit zu Tage tretende Sondergepräge der orthodoxen Frömmigkeit näher betrachtet wird.

B. Der Ḥasidismus und russische Sekten.

Bei der Behandlung der religiösen Formen der russischen Sekten beschränkt sich Haase auf die Charakteristik von fünf Gruppen, die von einander hinreichend abweichen, um bestimmt unterschieden werden zu können, die ritualistische, die gnostische, die mystisch-asketische Gruppe, die karitativ-sozial gerichtete Gruppe und die protestantisierenden Sekten. Das russische Sektenwesen ist allzu kompliziert, um übersichtlich geordnet werden zu können. Durch diese Einteilung in Kategorien bezweckt

[1] E. Belenson: Der verborgene Christus (Messias) bei jiden; Der Weg Nr. 4. Warschau 1930.

Haase jedoch ein für die Typenbestimmung ausreichendes Mass von Klarheit. Es ist auch nicht leicht, eine gemeinsame Ursache für das geschichtliche Auftreten dieser einzelnen Sektenerscheinungen zu finden. Die Opposition gegen Lehre und Amtsverwaltung der offiziellen Religion ist ihnen jedoch allen gemeinsam. »Sie wollen sich selbst religiös betätigen, wollen nicht blosse passive Zuschauer der Gottesdienste sein, sie wollen persönlich wirken, ob es nun in rein äusserlichen Uebungen, in geistiger, oder mystischer Vertiefung zum Ausdruck kommt.»[1]

Hält man sich an diese schematische Einteilung, so können für unsere vergleichende Absicht zwei Gruppen ganz ausser Acht gelassen werden. Die Ritualisten, die im Grossen mit derjenigen Gruppe zusammenfallen, die man die Starowjerzy zu nennen pflegt, haben ihre religiöse Energie allzu sehr auf Formeln und Ausübung der Liturgie gerichtet, um ausserchristliche Nachahmung anzuregen. Doch mag die brennende eschatologische Stimmung und die Innerlichkeit des Gebets nicht ganz ausser Acht gelassen werden, die viele dieser Starowjerzy kennzeichnet, auch nicht dass sich viele wesentliche Züge der orthodoxen Kirche bei diesen Sektierern in Reinkultur finden und dem Aussenstehenden hier vergrössert erscheinen. Ihre ausgedehnte Kolonisierung lässt sie auch in den südwestlichen Grenzgebieten des russischen Reiches eine gewisse Rolle spielen.

Die sozial-karitative Gruppe von Sekten kann hier ebenfalls übergangen werden, schon aus dem Grunde, weil sie durchweg aus moderner Zeit stammen, hauptsächlich aus der zweiten Hälfte des neunzehnten wie aus dem zwanzigsten Jahrhundert.

Die protestantisierenden Sekten sind ihrem Charakter nach ausgesprochen evangelisch, von reformiertem Typ. Ihre eigentliche Ausbreitungszeit liegt nicht weit zurück. Man braucht für die evangelischen Einflüsse in polnisch-jüdischer Mystik keine Umwege über russische Sekten zu machen, da das südöstliche Polen im achtzehnten Jahrhundert in direkter Verbindung mit westeuropäischer Missionspropaganda stand. Gehring lässt die Frage offen, ob nicht die Quäker die Duchoborzen beeinflusst haben.[2]

---

[1] F. Haase: Die religiöse Psyche des russischen Volkes. S. 19 f.

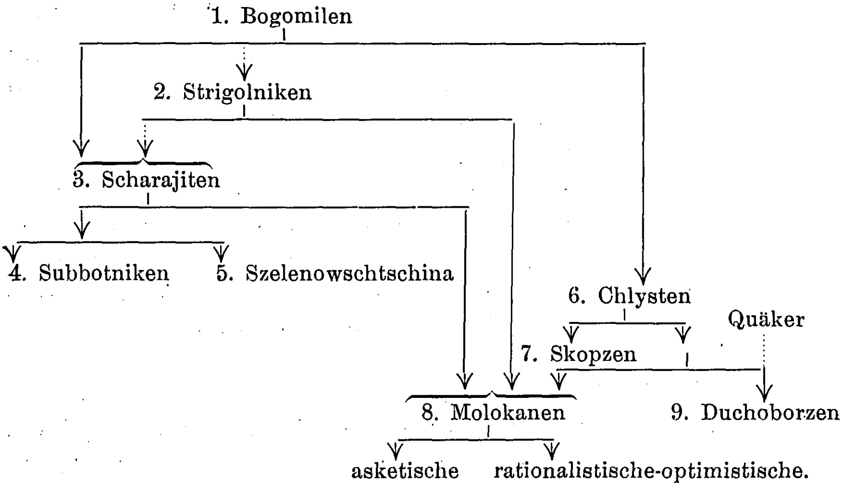
[2] J. Gehring: Die Sekten der russischen Kirche. S. 194.

Betrachtet man die beiden übrigen Gruppen der russischen Sekten, so weisen sie mannigfache Züge aus dem allgemeinen Paradigma der Mystik auf, neben solchen Momenten, die zunächst auf die asketische Mystik oder die dualistische Weltauffassung zurückzuführen sind.

Die Annahme der unmittelbaren, von der historischen Offenbarung unabhängigen Erleuchtung Gottes ist die Grundlage der gnostischen Sekten ebenso wie die Verachtung alles äusseren Formenwesens. Hinsichtlich der Gottesvorstellung wird die Dreieinigkeit in einer Weise umgedeutet, die der Emanationslehre mit der Sefirotgruppierung nicht fern liegt. Der Vater wird dem Licht oder dem Gedächtnis gleichgestellt. Der Sohn symbolisiert den Verstand oder das Leben. Der Geist bezeichnet Wille und Tiefe. Die Duchoborzen und Molokanen besitzen eine eigenartig ausgestaltete Seelenwanderungslehre. Die Chlysten nähern sich einer Identifikation zwischen Gott und dem Sündlosen. Der Zweck der Erlösung ist, dass Gott in die Seele des einzelnen Menschen Wohnung nehmen soll. Für die Chlysten und noch mehr für die Skopzen gilt die Askese als der rechte Erlösungsweg.

Die fünf Gruppen, die Haase aufzählt, sind jedoch nicht erschöpfend. Man muss auch eine sechste Kategorie in Betracht ziehen, nämlich die judaisierenden Sekten und ihre Abarten, sowie ihre Abstammung. Geht man davon aus, dass die für religionsgeschichtlichen Vergleich wichtigen Sektentypen in diesen zwei Kategorien — den judaisierenden gnostischen und mystisch-asketischen — zu finden sind, so kann man in diesen Abteilungen die wichtigsten Sektenerscheinungen in ein übersichtliches Schema bringen.

Gehring hat in seiner Darstellung des russischen Sektenwesens vor allem auf Grund der Uebereinstimmung im Vorstellungsinhalt auf die Möglichkeit eines Zusammenhangs hingedeutet, der sich in schematischer Abkürzung in folgender Weise veranschaulichen lässt:



Dieses Schema will nur zur Uebersicht dienen und kann nicht zum Ausgangspunkt der historischen Ableitung genommen werden. Man wird berechtigt sein, die Einteilung dahin zu vereinfachen, dass man 3—5 in der Rubrik judaisierender Sekten zusammenfasst, während 6—9 enthusiastisch-mystisch genannt werden können. Die erste Bezeichnung bezieht sich in erster Linie auf die Scharajiten. Obwohl die Strigolniken in ihrer Opposition gegen die Kirche mit den Altgläubigen verwandt sind, verdienen sie mit den übrigen hier aufgezählten zusammengefasst zu werden wegen ihres Katharismus und ihrer Betonung der Innerlichkeit. Dass die Gruppen 6—9 als mystisch-asketisch bezeichnet werden, bedeutet nicht, dass nur sie diesem Zug Ausdruck verleihen, sondern dass dieser eins der hervorragendsten Merkmale dieser Sekten ist.

2 *Strigolniken.*

Diese treten schon 1371 in Pskow auf. Die Sekte hat im Jahre 1375 schon festen Fuss in Nowgorod gefasst.[1] Als einer der eifrigsten Vertreter wird ein Diakon Niketas genannt. Er wirft der Kirche Simonie vor und dürfte zu der Entwicklung beigetragen haben, die später auf der Synode in Moskau 1503 zur Abschaffung aller Abgaben für Amtseinweihung oder Amtsver-

[1] J. Gehring: Die Sekten der russischen Kirche. S. 7.

leihung führte. Gleichzeitig erstrebten die Strigolniken eine Verinnerlichung der Religion und eine Vergeistigung des kirchlichen Lebens. Arndt gibt an, dass als die Bewegung der Strigolniken im zweiten Jahrzehnte des fünfzehnten Jahrhunderts unterdrückt wurde, die von ihnen gepflegten Gedanken doch im Geheimen fortlebten, und dass viele Anhänger einen geschützen Zufluchtsort in Polen, Kurland und Ingermanland suchten, wo die Bewegung jahrhundertelang fortlebte.[1] Wahrscheinlich ist es richtig zu genehmigen, wenn Arndt hier von den Strigolniken eine Ableitung einer jüngeren Sekte, z. B. der Molokanen tut.

3—5 Judaisierende Sekten.

Als Stifter der Scharajiten-Sekte wird ein karäischer Jude, Zacharias, Scharia, angegeben, der im Jahre 1470 den Fürsten von Kiew, Michael Olelkowič, begleitete.[2] Scharia, der grosses Ansehen als Alchimist und Kabbalist hatte, wollte das orthodoxe Christentum zu einem ebionitischen Judentum zurückführen. Zu diesem Zweck wurden die Popen Dyonysius und Alexis und einige jüdische Marranen gewonnen. Von ihrem Amt in Moskau aus propagierten die Popen mit Erfolg die Bewegung. Ausserdem wurde sie von einem dem Zaren nahstehenden, Kurizin, und von dem Metropoliten Zosimus begünstigt. Im sechzehnten Jahrhundert waren die Scharajiten Verfolgungen ausgesetzt. Ein Konzil verurteilte im Jahre 1505 die judaisierende Richtung zusammen mit den Strigolniken. Nach Gehring soll sie sich jedoch bis zum neunzehnten Jahrhundert gehalten haben, u. a. in dem transkaukasischen Orte Jelenewka unter dem Namen oder (nach Arndt) vereint mit den Molokanen.[3] Nach dem Konzil in Moskau 1505 flohen die Anhänger nach Litauen und Polen, wo sich die Bewegung drei Jahrhunderte lang hielt.[4]

Die Lehre der Scharajiten umfasste:

1. Die Messiaserwartung. Jesus war nur ein Prophet. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die Auferstehung der Toten wird geleugnet.

---

[1] A. Arndt: Die Sekten der russischen Kirche. (Zeitschr. f. kath. Theol. 38, 1914.) S. 452.

[2] J. Gehring: a. a. O. S. 11.

[3] J. Gehring: a. a. O. S. 16.

[4] A. Arndt: a. a. O. S. 456.

2. Das alte Testament wird höher als das neue Testament bewertet. Das Gesetz Mose ist immer noch für jeden verpflichtend. Die Autorität der Apostel wird verworfen.
3. Das Abendmal ist nur eine symbolische Handlung, kein Sakrament.
4. Ostern wird nach jüdischem Kalender gefeiert.
5. Der Brauch, Mittwochs und Freitags zu fasten, wird verworfen.[1]

Verschiedene Gemeinden weisen verschieden grossen Einfluss judaisierender Momente auf.

Als eine Abart der Sekte der Scharajiten dürfte die Sekte der Subbotniken charakterisiert werden können. Sie entsteht um 1640 in Gouw. Saratow, südöstlich von Moskau. Später hat sie in Kaukasien Fuss gefasst. Zu den Lehrsätzen der Subbotnikensekte gehören:

1. Die Messiaserwartung. Sie verwerfen die Messianität Christi. Zugleich lehnen sie einen allzu konkreten Messianismus ab. Das Reich des Messias soll eine geistige Herrschaft des Verstandes und der Gerechtigkeit sein, der Messias selbst ein Philosoph und Sittenlehrer.
2. Das Weltall ist die Wohnung Gottes. Durch Gebet und gute Werke wird der Tempel Gottes in der Welt errichtet.
3. Das Gesetz Mose ist verpflichtend. Beschneidung und Sabbatfeiern werden genau beobachtet.
4. Die christliche Dreieinigkeit wird geleugnet.
5. Der heilige Geist wird als Weisheit und Segen Gottes für die Menschen gedeutet.[2]

Eine noch jüdischere Variante des Scharajiten-Bekenntnisses weisen die Szelenowschtschina auf. Ihr Missionseifer ist in der Lehre vorgeschrieben. Sie finden in Polen, Russland und der Türkei Ausbreitung.[3]

---

[1] J. Gehring: a. a. O. S. 17. Vgl. A. Arndt: a. a. O. S. 457.

[2] J. Gehring: a. a. O. S. 19. Gehring vermutet (Anm. 7), dass die Verwerfung der Dreieinigkeit vom Sozinianismus in Polen beeinflusst ist. Wenn es sich um eine stark judaisierende Bewegung handelt, dürften sich jedoch die Vorbilder dafür in näherer Umgebung finden.

[3] a. a. O. S. 20.

Das Vorkommen und die Ausbreitung der judaisierenden Sekten zeigen einen geistigen Kontakt zwischen dem Judentum und den Christen Russlands. Jedoch darf das Glaubensprogramm dieser Sekten mit ihren Beweisen jüdischen Einflusses auf das Christentum nicht zu der Annahme zwingen, dass die christlichen Lehrsätze dieser Sekten einen Einfluss auf jüdische Kreise, besonders auf die mystisch-optimistischen ausgeübt haben.[1]

6—9. Enthusiastisch-mystische Sekten.

Das bunte Bild der russischen mystischen Sekten liefert hinsichtlich seines Inhalts ein weit grösseres Material zum Vergleich mit der hasidischen Mystik.

Was die Skopzen, die Beschnittenen, anbetrifft, so wissen wir über Entstehung und frühere Geschichte nur wenig. Der Name kommt erst in den 1780er Jahren auf. 1772 wird eine Untersuchung der Sekte eröffnet. Die Skopzen waren also zu dieser Zeit allgemein bekannt. Kondratij Seliwanow, ein Bauer aus dem Gouvernement Orlow trat um 1750 auf und predigte das Gebot der Reinheit unter den Chlysten. Von dieser Zeit an datiert sich der Aufschwung der Bewegung. Sie dürfte als eine asketische, besonders geprägte Gruppe der Chlysten zu betrachten sein.

Die Molokanen, die nach unbestätigter Legende als Sekte aus Iwans Zeit (1553—1584) stammen sollen, gleichen hinsichtlich der Lehrsätze den Duchoborzen. Ihre Lehren sind jedoch auch mit der Karps-Bewegung, mit den Scharajiten und mit Matwei Baschkin verwandt. Gehring weist zugleich auf ihre Verwandtschaft mit den Strigolniken hin. Aus diesem Grunde glaubt er auch den Molokanen höheres Alter als den Duchoborzen zuschreiben zu können.[2]

Sowohl Molokanen als auch Duchoborzen vertreten die rationalistische Kehrseite der Mystik der Chlysten.[3] Wenn auch die

---

[1] Um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts verkündet Matwei Semenowitsch Baschkin eine rationalistische Lehre, in der Tradition, Schriftautorität, Dreieinigkeit und Sakrament geleugnet werden. Baschkins Schüler Theodosius Kossoi und der Mönch Ignatius flohen nach Litauen. Um 1575 traten sie in Wolhynien auf und gewannen dort Anhänger. Ins Gefängnis von Moskau gesetzt, floh Kossoi nach Litauen, wo er eine Ehe mit einer Jüdin einging. Vgl. A. Arndt: a. a. O. S. 460.

[2] J. Gehring: a. a. O. S. 175 f.

[3] a. a. O. S. 225. Anm. 6.

Sekte der Duchoborzen alten Datums ist, so tritt sie doch nicht vor dem Jahre 1748 mit grösserem Erfolg und grösserer Bedeutung auf. In den 1780er Jahren ist sie im Gouv. Jekaterinoslav bekannt, also östlich vom Kiewgebiet. In der Lehre hat diese Richtung nach Gehring eine gewisse Uebereinstimmung mit der orthodoxen Kirche, ausser in der Frage der Sakramente und Dreieinigkeit. Von der Tradition der Kirche ist sie jedoch weit entfernt.[1] Vater, Sohn und Geist bezeichnen Licht, Leben und Ruhe. Der Sohn ist als eine göttliche Wirkung oder Kraft aufzufassen. Das Gebet nimmt einen breiten Raum in ihrem Gottesdienst ein, wogegen die Liturgie verworfen wird. Fasten wird streng beobachtet. Eine Form der Seelenwanderungslehre wird in der Bewegung verkündet. Alle Seelen existieren von Anbeginn. Von diesen fielen einige vor Erschaffung der Welt ab. Nach dem Tode gehen die Seelen der Seligen in andere Menschen über, während die Unseligen ihre neue Wohnung in Tiere nehmen.[2]

Die kapustinische Christologie ist nach Gehrings Vermutung[3] mit gnostischen Gütern aus Bulgarien gekommen. Gott hat sich einmal in Christus offenbart und darauf in ähnlicher Weise in einer Reihe von Duchoborzen. Als der wahre Prophet ist Christus immer gegenwärtig auf Erden, obwohl in wechselnder Gestalt. Diese göttlichen Offenbarungen in den Duchoborzenführern sind zur Anbetung berechtigt.

Das Glaubensbekenntnis ist so zusammengefasst:

1. Internam et immediatam inspirationem statuimus.
2. Sanctum nos inhabitantem spiritum, dum divino quodam fervore correpti oracula edamus, saliendo exultandoque invocamus.
3. Denique sacramenta ecclesiae; baptismum, sacram coenam atque matrimonium repudiamus vel spirituali tantum sensu accipimus.

Was sowohl die Zeit als auch die Lehre anbetrifft, verdienen jedoch die Chlysten unsere grösste Aufmerksamkeit. In dem

[1] Vgl. Loofs: Symbolik. S. 182.

[2] Hinsichtlich der Seelenwanderungslehre ist ein Vergleich mit den Bogomilen von Interesse, ebenso wie mit der Lehre der manichäischen Patarenen, die unter den Südslaven verbreitet ist.

[3] J. Gehring: a. a. O. S. 201. Anm. 68.

Masse wie die gnostischen Vorstellungen den Molokanen und Duchoborzen durch eine Art der Chlystensekte vermittelt sind, haben wir in ihnen auch einen der Hauptstämme des umfangreichen russischen Sektenbaumes zu sehen. Die auffallendste Analogie mit jüdischer Mystik bietet eine typische Ausgestaltung der Chlystowschtschina. Es ist darum begründet, diese Richtung als den für die religionsgeschichtlichen Analogien wichtigsten russischen Sektentyp besonders zu behandeln.

Chlystowschtschina.

Wie weit zurück man die Chlystowschtschina dokumentarisch belegen kann, scheint bei dem heutigen Stand der russischen Sektenforschung noch eine offene Frage zu sein. Gehring hält es für unmöglich, ihr Alter als Sektenphänomen in Russland zu bestimmen, datiert aber die bekannte Geschichte der Bewegung vom Jahre 1645.[1] Eine ähnliche Auffassung macht der hervorragende Quellenforscher K. Grass geltend. Bis jetzt besitzt man noch keine literarischen Beweise für die Existenz der Chlystowschtschina vor dem siebzehnten Jahrhundert.[2] Authentisch bezeugt ist das Vorhandensein der Chlystenbewegung in Charitonowa am oberen Lauf der Wolga im Jahre 1716. Der erste geschichtlich bekannte Führer ist Lupkin. Der Ort, wo er hauptsächlich seine Tätigkeit hatte, war jedoch Moskau.[3] Sofern man sich nicht mit einer geschichtslosen Geschichte begnügen will, dürfte man mit Recht weit früher das Vorkommen der Chlystowschtschina und ihre historische Abhängigkeit von älteren Phänomenen mit ähnlichem Charakter annehmen.[4]

Grass führt eine gewisse feststellbare Aehnlichkeit zwischen der Chlystowschtschina und einer Sekte an, die in einer Kloster-

[1] J. Gehring: Die Sekten der russischen Kirche. S. 138.

[2] K. K. Grass: Die russischen Sekten. I. Die Gottesleute oder Chlysten. S. 101.

[3] a. a. O. S. 102.

[4] Gehring ist — abweichend von Gerbel-Embach — der Ansicht, dass der Ursprung der Sekte vielleicht in gnostisch-manichäischem Einfluss zu suchen sei. Als mögliches Eingangstor dieser Einflüsse weist er auf die Ansammlung sektiererischer Bewegungen und gnostischer Vorstellungen hin, die sich in Bulgarien gebildet hatte und auf den geistigen Austausch in der Zeit des konstantinopolitanischen Patriarchates, unter dessen ökumänischer Gewalt Russland bis 1589 blieb. Vgl. Gehring: a. a. O. S. 226.

chronik, Gustünskaja Letopis, beschrieben wird. Die Handschrift ist aus dem achtzehnten Jahrhundert und wird von Grass zitiert aus der »'Vollständige Sammlung von russischen Jahrbüchern, auf Allerhöchsten Befehl von der Archäologischen Kommission herausgegeben' II. Band. Petersburg 1843.»

»Im Jahre 7015 (1507). Der König Šchigmont (d. h. Sigismund) schloss Friede mit Mindikeré, dem Zaren von Perekóp ... In demselben Jahre versammelten sich hinter Krakow gewisse dreizehn Verführer, sie behaupteten, Apostel zu sein, und einen unter ihnen nannten sie Christ, und sie gingen durch die Dörfer, die Unverständigen verführend und viele Wunder durch List verrichtend.»[1]

Grass weist auf die Schwierigkeit der Annahme hin, dass die Chlystowschtschina so früh im Gebiet von Krakow aufgetreten sei und sich von dort östlich nach Russland ausgebreitet haben sollte, ohne literarische Spuren von dieser Wanderung hinterlassen zu haben. Die Krakowlegende ist jedoch ein interessantes Zeugnis für die frühe und verbreitete Infizierung des Volkslebens mit gewissen für die Chlystowschtschina charakteristischen Vorstellungen.

Als eine der frühsten authentischen Akten für die Chlysten kann der Brief gelten, den Timofé Strúkow, seit 1719 Mönch, von seinem Bruder Sawáti Strúkow erhielt. Dieser Brief betont etwas von dem, was für Chlystowschtschina am bezeichnendsten ist, das Empfangen des Geistes, den Tanz und das Feiern des Gottesdienstes durch Gesang und heilige Mahlzeit.[2]

Eine weitere feste Datierung für die Sekte besitzen wir im Synodal-Protokoll vom August 1734. Darin wird über die Chlysten u. a. erzählt:

»Es versammelten sich männliches und weibliches Geschlecht unter sorgfältiger Verbergung an einem Orte, speisten zu Mittag in Gesellschaft und setzten sich auf Bänke, auf die eine Seite das männliche Geschlecht, aber auf die andere das weibliche, aber den ersten Platz nahm der Anführer jener Verführung ein ...

Und sie tanzten, entweder Mann mit Mann, oder Mann mit Frau, oder Frau mit Frau, im Kreise herum in der Stube, indem ein jeder je nach seinem Vermögen in die Höhe sprang, und sie sagten,

---

[1] Vgl. Grass: a. a. O. S. 99.

[2] a. a. O. S. 114.

dass zu solchem Tanzen, oder vielmehr Taumeln, sie der Heilige Geist emporhebe ...

Sie bereiteten sich aber ... ein gewisses verfluchtes Sakrament; nämlich: sie nahmen aus der Hand des anführenden Mannes oder Weibes ein Stück Brot an oder tranken Kwas, zuweilen aber auch Wasser, das als Heilige Kommunion hinstellend. ...»[1]

Die Verbreitung der Chlystowschtschina und ihren etwaigen Zusammenhang mit ähnlichen Bewegungen in Polen und südlicheren Gebieten haben einige Forscher mit den Verhältnissen des Kosakenaufruhrs und dem regen Verkehr der Kosaken mit der Bevölkerung der Nachbarländer und ihren freien Streifzügen über die südwestliche Grenze Russlands erklären wollen.[2]

Zeit und Ort der Chlystowschtschina lassen es also begründet erscheinen, hier näher auf Lehre und Kult dieser Bewegung einzugehen. Die wichtigsten Punkte der Lehre dürften das christologische Dogma sowie die Lehre von der Ekstase und der Askese sein.

Die Eigenart der Christologie liegt in den von seinen Anhängern angenommenen *Ansprüchen des Chlystenführers, ein Christus zu sein.* Lupkin behauptet dies von sich selbst. Seine Getreuen hielten ihn für heilig und nannten ihn Diener Gottes, Sohn Gottes u. dergl. Er besass die Gabe, in die Zukunft zu sehen und, was im Himmel und auf Erden geschah, zu offenbaren. Er war der eingeborene Sohn des Vaters, der hellsichtige Heiland.[3] Hier liegt also eine eigenartige Identifikation des Sektenführers mit dem Göttlichen vor. Er wird in der Vorstellung der Gläubigen in die Sphäre des Göttlichen versetzt. Zieht man den Unterschied in Auffassung und Urteil in Betracht, der einerseits durch die kühle Scheu des Judentums vor aller Vergöttlichung eines Menschen, andererseits durch die dichterische Kraft der russischen Volksnatur, bedingt ist, die durch die Heiligenverehrung der orthodoxen Kirche noch mehr begünstigt wurde, so wird man dazu gezwungen, die Stellung Bʿešṭ's und des Rebbens in der Ḥasidimgruppe mit den Christuschen der Chlysten zu parallelisieren.

Dass die Bezeichnung der Chlystenführer weder vorbehaltsloses Vergöttlichen noch Pseudomessianismus bedeutet, geht ganz

---

[1] a. a. O. S. 119.

[2] a. a. O. S. 591.

[3] a. a. O. S. 57 f. Gehring: a. a. O. S. 141.

deutlich aus den Akten hervor, die Grass hervorgezogen und zusammengestellt hat. Lupkins Gemeinde singt gemeinsam das Jesusgebet: Herr Jesus Christ, Sohn Gottes, erbarm Dich über uns. Dabei bricht Lupkin ekstatisch in die Worte aus: »Zar über den Zaren, Geist, Geist!« Er verfällt in Zittern und betet.[1] Auch an anderen Stellen kann man bestätigt finden, dass der Chlystenchristus nicht als identisch mit dem geschichtlichen Jesus aufgefasst wird. Es treten nicht nur eine Reihe von Christusgestalten in derselben Bewegung auf, Daníla Philípow, Suslow, Jemeljan, Awerjan u. a.; es können auch mehrere Christuschen gleichzeitig zusammen leben und sich gegenseitig anerkennen. Entstehen Misshelligkeiten, so beruhen sie nicht auf Rivalität wegen der Würde, sondern auf Konkurrenz wegen der Zuhörerschar.

In der späteren Entwicklung ist jeder Chlystenchristus Führer eines zusammenhängenden Kreises von Gemeinden derselben Gegend geworden. Die Anzahl der gleichzeitig miteinander auftretenden Christusführer wurde beständig grösser, bis im Kaukasusgebiet und in Südrussland fast jede Gemeinde ihren Christus besass.[2] Schon dieser Umstand, dass es in der Welt der Chlysten gleichzeitig viele Träger der Christuswürde geben konnte, ist ein Beweis dafür, dass man hier in Person und Amt des Christus etwas anderes hineinlegte, als das Wort vermuten liess. Es handelt sich hier um Träger der Offenbarung des Göttlichen und des Geistes. Verschiedene Chlystenchristusse können geistig graduell verschieden ausgestattet sein. Aber alle erhalten ihre Autorität von Gott Zebaot, womit keineswegs eine Person der Gottheit gemeint ist, sondern der erste und höchste in der Christusreihe der Legende, Daníla.[3] Diese Autorität, die jedem Chlystenchristus zukommt, wird jedoch in anderer Weise begründet. Eine besonders ausgebildete Seelenwanderungslehre lässt jeden Chlystenchristus die Seele des historischen Jesus oder eines früher lebenden Gerechten übernehmen.[4]

Ein Chlystenchristus ist also ein Führer einer geistigen Gruppe, der mit einer Art von höherer Prophetenwürde ausgestattet und des Göttlichen besonders teilhaftig ist. Mit Schärfe und Erfolg

---

[1] Grass: a. a. O. S. 64 f.

[2] a. a. O. S. 254.

[3] a. a. O. S. 257.

[4] a. a. O. S. 172 ff., 261.

polemisiert Grass gegen die Hypothese, dass die chlystische Betonung des Christusamtes und der Ausgiessung des Geistes mit Pantheismus zusammenhängen sollte. Den Chlysten ist die Leugnung der Persönlichkeit Gottes fremd. Der Geist erweckt nur deshalb vorherrschendes Interesse, weil innerliches, unmittelbares und mystisches Gotteserlebnis gefordert wird.[1]

Ein anderer bezeichnender Punkt in der Dogmatik der Chlystowschtschina ist *die Lehre von der Ekstase.* Trotz ihrer asketisch dualistischen Anschauung wendet sie die Ekstase als ein Mittel an, um zur vollkommenen Freude im heiligen Geist zu gelangen.[2] Aphrosínja Iwanowa, die Gattin eines Chlystenchristus, Stepan Wasíljew Sóplin, musste ein erzwungenes Zeugnis vom Leben der Prophetenversammlungen in den Jahrzehnten vor 1745 ablegen:

»Sich selbst und überhaupt alle, die sich auf den Versammlungen drehten, erkannten sie als Propheten an, weil sie, sobald sie sich zu drehen anfingen, grosse Freude in sich fühlten.» »Wenn sie in den Kreis tritt, so erzittert in ihrem Leibe der h. Geist wie eine Taube.»[3] Das führende Motiv der ganzen Chlystowschtschina ist die Ausgiessung des h. Geistes und das Herniederziehen des h. Geistes vom Himmel.[4] Das Besessensein vom Geist ist ein so bestimmtes Zeichen für die Chlysten, dass Grass mit all seiner kritischen Genauigkeit bereitwilligst da Verwandtschaft mit der Chlystenbewegung anerkennt, wo dies Kennzeichen in einer russischen Sektenerscheinung dieser Zeit vorherrscht. Dieser Empfang des Geistes geschieht ekstatisch. Der besondere Terminus der Chlysten für Ekstase ist »dem Geist arbeiten»,[5] welcher Ausdruck im allgemeinen Tanz bedeutet. Die gebräuchlichsten Mittel, in Ekstase zu gelangen, sind die eifrigen Gebetrufe, die vielen Chlystengesänge und der gemeinsame Tanz. Dagegen werden nie Wein, Bier oder anderer Alkohol angewandt.[6] Die meisten Gebete werden gesungen. Die Chlysten besitzen eine reiche Sammlung von solchen Gebet- und Lobgesängen, die unmittelbar

---

[1] Vgl. a. a. O. S. 297. Anm. 1. Vgl. Haase: a. a. O. S. 29.
[2] Grass: a. a. O. S. 272. Vgl. S. 538, 546.
[3] a. a. O. S. 134.
[4] a. a. O. S. 108.
[5] a. a. O. S. 114.
[6] a. a. O. S. 265 f.

der russischen Volkspoesie entnommen und für ihren religiösen Zweck von dem gefühlsbestimmten Volk umgestaltet sind. Wie bei den Ḥasidim kann man jedoch zwischen den gewöhnlich angewandten Gesängen und den ekstatischen Tanzgesängen unterscheiden. Diese letzteren bestehen hauptsächlich aus kurzen Ausrufen, die nicht einmal immer einen verständlichen Sinn haben. Dagegen unterscheiden sich Chlysten und Ḥasidim in Bezug auf die Art der Ekstase. Tanz und Ekstase der Chlysten sind von primitiver wilder Art, stürmisch und kramphaft wie die der Schamanen. »Auch ergreift der Geist die Propheten nicht erst bei der Radenije (dem religiösen Tanz), sondern während sie ruhig dasitzen, hebt sie von der Bank empor, als würden sie durch eine unsichtbare Gewalt losgerissen und schnellt sie ungewöhnlich hoch empor. Sie tanzen besonders geschwinde, sodass die Füsse kaum den Boden berühren, bewegen sich gleich einem fliegenden Vogel, verfallen besonders häufig in Ohnmacht.«[1]

In Uebereinstimmung mit der russischen Mönchmystik ist die Richtung der Chlysten streng asketisch. Nicht nur die schon erwähnte Abneigung gegen jede Art von Alkohol zeigt diese Askese. Im Prinzip wird die Askese nach dem rigorosen Mönchideal durchgeführt. Das Leiden wird zu einem heiligen signum der Christuswürde gemacht.[2] Doch besteht dies Leiden nicht ausschliesslich in einem negativen Lebensweg, sondern wird als Unempfindlichkeit gegen alle äusseren Verhältnisse gedeutet. Grass führt die Askese der Chlysten auf ihre dualistische Weltanschauung zurück,[3] weist aber auch darauf hin, dass in gewissen Richtungen die ekstatische Sehnsucht über das Asketenideal hinauswachsen und diesem in der Praxis widersprechen kann.[4]

Die Bibelerklärung der Chlysten ist phantasievoll allegorisch nach bestimmten Paradigmen. Sie weisen eine deutliche Vorliebe für einzelne Bibelstellen auf, die keineswegs nur ausgewählt sind, um ihre Lehre zu stützen und die sich nicht einmal immer hierfür eignen. Vielleicht handelt es sich hier um eine ältere

---

[1] Grass: a. a. O. S. 281. Wenn auch diese Art der Ekstase der russischen Volksnatur zugeschrieben werden kann, so wie die stillere ḥasidische ihren Grund in der Eigenart der jüdischen Psyche hat, so muss doch der Unterschied im Ausdruck der Ekstase beachtet werden.

[2] a. a. O. S. 259. Vgl. Haase: a. a. O. S. 28.

[3] Grass: a. a. O. S. 307.

[4] Grass: a. a. O. S. 321.

übernommene exegetische Tradition. Adam symbolisiert die Vernunft, Eva das Fleisch, der Garten Eden die Gemeinde der Gläubigen. Aegypten bezeichnet die Welt, und die aus Aegypten geführten Israeliten bedeuten die Gläubigen u. s. w.[1]

Mit dieser Bibelerklärung hängt die Auffassung zusammen, dass die Schrift nicht als äusserer Kodex in gleicher Weise normativ ist wie für die orthodoxe Kirche. Der Geist selbst ist die höchste und in einigen Darstellungen und Zeiten die einzige Offenbarungsquelle.

Das Ziel der Frömmigkeit und Erlösung ist, dass die Seele ganz von den Fesseln des Leibes und der Sinnlichkeit befreit wird und zu ihrer wirklichen Bestimmung gelangt, der Vereinigung mit Gott.

Den Kult der Chlystowschtschina kennzeichnen vor allem zwei Dinge: die Einweihung unter Eid, Priwod, und der religiöse Tanz, Radenija. Die erstere stellt die Chlystensekte in Parallele zu allen geschichtlichen Abarten der Arkandisziplinen und stimmt wohl mit dem katharischen Ideal überein. Ob sie als Ausdruck der religiösen Prinzipien der Chlystowschtschina eine innere Notwendigkeit oder durch historische Zufälligkeiten begründet ist, braucht hier nicht erörtert zu werden. Dem Priwod fehlt jedes Gegenstück in der Mystik des damaligen Judentums, wenn man von der geheimnisvollen Ausbreitung des politisch verdächtigten Kabbalismus absieht.

Die Radenija wird einerseits als ein Mittel betrachtet, den Geist hernieder zu rufen, andererseits ist sie selbst eine Wirkung des heiligen Geistes. Von dem Augenblicke an, wo die Tanzenden spüren, dass das Uebernatürliche über sie kommt, werden sie nicht durch eigenen Willen zum Tanz getrieben, sondern ganz durch den Geist. Zugleich wird diese Macht des Geistes von den Tanzenden und den rings an den Wänden still Sitzenden herabgerufen durch abgerissene Gebetworte:

Geist Gott, Geist Gott, Geist, Geist, Geistigkeit,
(Duch Bŏg, Duch Bŏg, Duch, Duch, duchotá)
O Geist, O Geist, Heiliger Geist!
O! O! O!
(Oi Duch, oi Duch, Swjatói Duch!
Och, ŏch, ŏch!)

[1] a. a. O. S. 300 f.

oder:

O Geist! O Geist! O Geist!
O Gott! O Gott! O Gott!
Zar Gott! Zar Gott! Zar Gott!
Zar Geist! Zar Geist! Zar Geist!

Andere rufen halb sinnlose Silben:

Oi Jegá! Oi Jegá! Oi Jegá!

oder:

Ogá! Ogá! Og magóg! [1]

Eine Chlystenradenija wird nicht von Instrumentalmusik begleitet. Der Tanz wird im Takt nach den gesungenen Gesängen ausgeführt. Während die eine Gruppe tanzt, singt die andere und umgekehrt, oder alle singen und tanzen gleichzeitig. Der Takt kann auch durch Händeklatschen oder wortlosen Gesang angegeben werden. Grass weist darauf hin, dass eine Radenija nicht regellos ausgeführt wird. Einige bestimmte Touren lassen sich unterscheiden. Von den verschiedenen religiösen Tänzen, die er beschreibt, erinnern einige stark an den Ḥasidimtanz des Rebbens, z. B. die sogen. davidische Radenija, wo der Tanz in einem grossen geschlossenen Kreis vor sich geht in immer stärkerem crescendo. Ebenso kann eine Aehnlichkeit zwischen dem Ḥasidimtanz und der Kreis-Radenija festgestellt werden, obwohl der Rebbe zum Unterschied von einem Chlystenchristus selbst mit in der Reihe der Tanzenden ist, wenigstens zu Beginn des Tanzes. Der Ḥasidimtanz geht also *nicht um* den Rebben. Was Grass als Handgriff-Radenija bezeichnet, entspricht völlig dem Tanz der exaltierten — und berauschten — Ḥasidim. Die Eck-Radenija entspricht dem Tanz, der bei ḥasidischen Hochzeiten aufgeführt wird. Dagegen fehlt es für andere Formen der Radenija, wie Wand-Radenija, Petri-Kreuz-Radenija und Blumen-Radenija an Gegenstücken bei den Ḥasidim.[2]

Der erotische und orgiastische Zug im Chlystentanze mit swálnü grech, der gemeinsamen Sünde, und den Blutriten ist dem Ḥasidismus völlig fremd, obwohl er sich in anderen polnisch-

[1] Grass: a. a. O. S. 269 f.
[2] Grass: a. a. O. S. 384 ff.

jüdischen Richtungen aus der Zeit des bʿeštschen Ḥasidismus wiederfindet.

Der Gottesdienst der Chlystowschtschina besteht ausser in Tanz und Gesang auch in einer sakramentalen Mahlzeit. »Das Abendmahl wird seinen anfänglich sakramentalen Charakter verloren haben, weil sich keine bestimmten Vorstellungen mit ihm verbanden, und so von dem 'Brudermahl' absorbiert worden sein. Neben Brot sind allerlei Süssigkeiten getreten, die von den Sektierern mitgebracht werden, und als Getränk wird nicht selten Thee bezeugt.»[1] Eine eigenartige Form dieser Liebesmahlzeit führt Grass bei den Schaloputen an, wo die Heiligkeit der Mahlzeit auf die Heiligkeit der Christusgestalt zurückgeführt wird.[2]

Einen wichtigen Platz nimmt in der religiösen Verkündigung der Chlysten die Bruderliebe ein. Sie wird mit der Forderung des asketischen Leidens verbunden. Das Zusammengehörigkeitsgefühl wird durch das Arkanum der Chlystowschtschina und äusseren politischen Druck vermehrt. Es drückt sich u. a. in den Liebes- und Gemeinschaftsmahlzeiten aus. Die Zeit des Gottesdienstes ist der Abend. Er wird oft bis tief in die Nacht ausgedehnt, ja oft bis zum Morgengrauen. Grass weist darauf hin, dass diese Zeit des Gottesdienstes oft von solchen Sekten gewählt wird, die Arkandisciplin besitzen. Zu den Ausnahmen, die er erwähnt, kann der Ḥasidismus gezählt werden.[3]

Beim religiösen Tanz kleiden sich die Chlysten in weisse Hemden und Gürtel. Die weisse Farbe gilt als Symbol für die Reinheit der Seele und des Leibes.[4]

Wenn man die Chlystowschtschina und den Ḥasidismus vergleicht, findet man, dass einige Grundvorstellungen und Sitten beiden gleichartig sind, während jede von ihnen eine in vielen anderen Beziehungen wesentliche Sonderform hat. Die Verbindungen, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts zwischen Russland und Polen bestanden, schliessen keineswegs aus, dass der Ḥasidismus von dort Einflüsse empfangen hat. Man kann die Frage nicht

---

[1] a. a. O. S. 417.
[2] a. a. O. S. 417, Anm. 4.
[3] a. a. O. S. 383, Anm. 1. Vgl. Haase: a. a. O. S. 34.
[4] a. a. O. S. 383 f.

dadurch beantworten, dass man über historische Konstruktionen und widersinnige Einfälle die Achsel zuckt. Sie ist wert, beachtet zu werden. Die Andeutungen, die oben über Aehnlichkeiten und Berührungspunkte gegeben sind, bezwecken nur, noch eine Möglichkeit in die Diskussion einzuführen, wenn der Ḥasidismus als Phänomen der Vergleichung der Religionshistoriker vorgelegt wird.

Gewisse Instanzen sprechen entschieden gegen ein unmittelbares Abhängigkeitsverhältnis zwischen den beiden Mystikerrichtungen. Die Chlystowschtschina ist eine geschlossene Sekte mit Arkan-Disziplin, während der Ḥasidismus eine offene Volksbewegung ist, der jede Art Priwod fremd ist. Die strenge Askese und die damit zusammenhängende dualistische Grundauffassung scheint gleichfalls in unvereinbarem Gegensatz zum Ḥasidismus zu stehen. Hierbei kann man auch nicht übersehen, dass jede dieser Richtungen notgedrungen Farbe und Form des betreffenden Milieus, der orthodoxen Mönchkirche und des Rabbinismus, erhält. Viele der Ungleichheiten sind schon hierdurch erklärt. Wenn sich auch ein geschichtlicher Zusammenhang finden sollte, ist es selbstverständlich, dass die Variationen und Verschiedenheiten grösser und augenfälliger werden als die Aehnlichkeiten. Ausserdem muss man in Betracht ziehen, dass alle Sektenbewegungen — nicht zum wenigsten die der Mystiker — stets einen Reichtum von variablen Kultformen aufweisen.

Was die Aehnlichkeit zwischen Ḥasidismus und Chlystowschtschina konstituiert, ist in erster Linie die Begeisterung, die ekstatischen Riten und die Identifikationsvorstellung, die im Personenkult zum Ausdruck kommt.

Die Chlystensekte ist wie der Ḥasidismus eine Reaktion gegen den Ritualismus und die Mechanisierung der Frömmigkeit. Die Forderung der Innerlichkeit kommt bei den Chlysten dadurch zum Ausdruck, dass der Geist den ersten Platz im religiösen Interesse einnimmt. Der Geist ist nicht als eine Person der Gottheit aufgefasst, auch nicht als eine prophetische Geistesgabe, sondern in erster Linie als die Offenbarung und die Gefühlsqualität des unmittelbaren Gottesverkehrs. Dem Ḥasidismus fehlt seinerseits im Ganzen das Interesse für *rūaḥ haḳ-ḳodæš* im Sinne von propheti-

schem Geist.[1] Die Bedeutung, die die Chlysten in das Wort Geist legen, entspricht am ehesten der Šekina der Ḥasidim.

Aus dieser Aehnlichkeit kann jedoch kaum ein anderer Schluss gezogen werden, als dass ein ähnlicher Hintergrund dieselbe religiöse Eruption im Ḥasidismus wie in der Chlystowschtschina hervorgerufen hat. Was hingegen die Riten betrifft, so beschränkt sich die Aehnlichkeit auf Gesang, Tanz, Händeklatschen und gemeinsame Mahlzeit. Zum Teil sind diese Phänomene im Ḥasidismus unvermittelt und überraschend, die jüdische Tradition unterbrechend. Indes sind diese Riten eine so allgemeine Form primitiver Ekstase und treten mit so monotoner Wiederholung überall in primitiver Mystik auf, dass man nur mit der grössten Vorsicht und mit zwingenderen Beweisen, als die bisher bekannten Akten ergeben, von der Aehnlichkeit auf Abhängigkeit schliessen dürfte. Die von Grass angeführte Konstruktion eines Zusammenhangs zwischen Chlysowschtschina und slavisch-finnischer Ekstase zeigt deutlich, auf welche Irrwege man gerät, wenn man nach Ähnlichkeiten sucht. Neben den Chlysten weist eine Reihe anderer russischer Sekten ähnlichgeartete Ausdrücke der Ekstase auf, wodurch wieder bestätigt wird, dass diese Phänomene in aller primitiven Religion naheliegender Ritengestaltung sind. Freilich muss es einen psychologischen Zusammenhang zwischen all diesen Strömungen geben. Ihr historisches Bindeglied lässt sich jedoch nicht ebenso leicht bestimmen.

Der dritte Berührungspunkt ist die Identifikationsvorstellung, die sich in der Christusauffassung der Chlysten und dem Rebbeglauben der Ḥasidim verbirgt. Hier liegt in beiden Bewegungen eine Konzentration der Machtvorstellung vor, an eine gewisse Person gebunden, die ein höheres Mass von Geisteskraft besitzt und in geheimnisvoller Gemeinschaft mit dem Göttlichen steht. In beiden Fällen handelt es sich um einen wieder auferstandenen Rest einer primitiven Vorstellung, die nicht notwendig in Zusammenhang mit der religiösen Welt steht, die den geschichtlichen Hintergrund der Machtpersonifikation bildet. In beiden Fällen muss man sich ferner denken, dass diese Auffassung vom Chlysterchristus und Rebben primär ist, und dass die Riten z. T. als Sekundärerscheinung entstanden sind und darauf beruhten, dass

[1] Vgl. S. Linder: Studier till Gamla Testamentets föreställningar om anden. S. 107 ff., 132.

die Autorität, resp. Macht, die dem Führer zugeschrieben wird, allmählich auch auf die Gegenstände übertragen wird, mit denen er in Berührung kommt. Dass den mit ihm begangenen Mahlzeiten unter solchen Umständen besondere Heiligkeit beigelegt wird, kann nicht verwundern. Die Mahlzeit dürfte zu allerletzt in der Entwicklung der Kultur ihren ursprünglichen Charakter einer geheimnisvollen Verbindung verloren haben.

An diesem Punkte kann man nicht ohne weiteres eine Verbindung zwischen den Vorstellungen der Chlysten und der Ḥasidim ausschliessen. Freilich muss die Annahme, dass Bʿešṭ in seiner Erweckung den Chlysten nachgeahmt habe, abgelehnt werden. Eine solche Hypothese würde mehr neue Probleme schaffen als lösen. Vor allem würde der Gegensatz zwischen dem durchgeführten Dualismus der Chlystowschtschina und dem Optimismus des bʿešṭschen Ḥasidismus gänzlich unerklärlich sein.[1]

Dagegen fällt ein gewisses Licht auf den Bʿešṭianismus durch die Tatsache, dass eine der für die jüdische Tradition fremden Vorstellungen, die grundwesentlich für den Ḥasidismus geworden ist, zugleich, wenn auch in etwas abweichender Ausgestaltung, in einer dem Ḥasidismus zeitlich und örtlich nahestehenden Mystikerrichtung aktuell ist.

Wenn die heute noch lebende mündliche ḥasidische Tradition zu erzählen weiss, dass der ḥasidische Ṣaddiḳ die Predigt der Liebe von einem russischen Bauern gelernt habe, so dürfte die Schlussfolgerung, dass die psychische Atmosphäre gewissermassen für die Chlysten und Ḥasidim gemeinsam gewesen ist, nicht zu kühn sein. Der mystische Zusammenschluss um die Führergestalt ist nicht mehr eine Einzelerscheinung, wenn man beobachtet, wie zugleich in einer bestimmten psychischen und religiösen Lage verschiedene Völker und Religionssphären denselben Ausdruck für ihre Gefühlsreaktion gegen einen erstarrten Formalismus suchen. Ob später die Verbindung historisch fester geknüpft werden kann, oder ob die Chlystenlegende, dass Christus

---

[1] Die asketisch-dualistische Art der russischen Sektenbewegung ist eine notwendige Folge der einen Seite vom historischen Erbe der orthodoxen Kirche. Daneben muss jedoch entschieden beachtet werden, was aus dem vorigen Bericht hervorgeht, dass dieses Erbe auch eine Tendenz zu einer mehr monistisch und mehr optimistisch betonten Weltauffassung enthält.

von »türkischer» Geburt sei,[1] neue Kombinationsmöglichkeiten enthält und auf die gemeinsame Heimat der Vorstellungen hinweist — hierüber ein Urteil zu fällen ist gegenwärtig noch verfrüht.

Die Untersuchung hat nichts anderes erstrebt als die Zusammenstellung von Analogien. Man kann daher über ihr Ergebnis an diesem Punkte nicht enttäuscht sein. Fasst man die bisher gewonnenen Resultate zusammen, so können wir hier gewisse Beobachtungen feststellen. Sowohl der Hauptstrom der orthodoxen Kirche als auch einige ihrer Sektenverzweigungen weisen Erscheinungen auf, die, neben den Ḥasidismus gestellt, diesen nicht mehr religionsgeschichtlich einzigartig und in seiner geschichtlichen Epoche vereinzelt erscheinen lassen. Die gegenseitigen geographischen und geistigen Verbindungen zwischen russischem Frömmigkeitsleben und polnischem Judentum schliessen einen Austausch an einzelnen wesentlichen Punkten nicht aus. Damit ist ein Anlass gegeben, weiterhin die Aufmerksamkeit auf die geschichtliche Abstammung der beiden zu lenken, besonders auf Entstehungsort und Wanderung der ihnen gemeinsamen Vorstellungen und Gebräuche. Da der geschichtliche Kompass beider nach Südost weist, müssen die gemeinsamen Interessen, welche die orientalische Kirchengeschichte und osteuropäische, beziehungsweise orientalische Religionsgeschichte besitzen, beachtet werden.

---

[1] Grass: a. a. O. S. 81, 83.

KAP. XXII.

Das religionsgeschichtliche Problem des Ḥasidismus.

Die eigentliche Untersuchung des Ḥasidismus ist in dieser Darstellung schon bis zu dem Punkte geführt, den sie sich von Anfang an als Ziel gesetzt hatte. Indes sind noch zwei Dinge erforderlich: ein Rückblick und eine Prognose der fortgesetzten religionsgeschichtlichen Kartierung des Ḥasidismus. Die Darstellung, die aus den ḥasidischen Urkunden entnommen ist, und die dadurch gewonnene Bestimmung des Typs, muss der von der früheren Forschung unternommenen Bestimmung der Eigenart des Ḥasidismus und ihren Versuchen zur Erklärung des historischen Zusammenhanges gegenübergestellt werden. Ferner darf man mit Hilfe der hier angestellten Studien zum bʿeštschen Ḥasidismus eine Anleitung gewinnen können, welche Probleme für die weitere Forschung vorliegen, von deren Untersuchung eine genauere, beziehungsweise endgültige Bestimmung der historischen Wanderung der ḥasidischen Vorstellungen und Riten erwartet werden kann.

Die Literatur, die sich mit dem Ḥasidismus als einzigartiger jüdischer Strömung beschäftigt, ist von zweifacher Art. Teils beschränkt sie sich hauptsächlich darauf, entweder nur den historischen Entwicklungsverlauf oder seine religiöse Verkündigung zu erörtern, teils — und das gilt vor allem für die Forschung der letzten Jahrzehnte — untersucht sie nur eine bestimmte Seite des Ḥasidismus.

Gulkowitsch erhebt nicht zu Unrecht den Einwand: »Je weiter die wissenschaftliche Literatur zurückliegt, desto auffallender ist dieses Missverhältnis zwischen Kenntnis des Tatbestandes und der Motive einerseits und Sicherheit und Schärfe des Urteils

andererseits.»[1] Salomon Maimon, ein Zeitgenosse der Begründung des Ḥasidismus und des Aufblühens des Ṣaddiḳismus, hat einige Formen des Lebens und der Vorstellungswelt des Ḥasidismus kennen gelernt. Doch scheint seine Kenntnis der Bewegung offenbar ziemlich oberflächlich zu sein, sodass auf sein Urteil nicht allzu grosses Gewicht gelegt werden darf. Besonders ist sein Urteil über die einseitige Einstellung des Ḥasidismus auf Askese bei näherer Untersuchung nicht aufrecht zu erhalten. Er hat auch nicht bezweckt oder versucht, den Ḥasidismus in einen grösseren historischen Zusammenhang einzuordnen.

Peter Beer verweilt in seiner Monographie über die Sekten ausführlich bei den »Chassidäer oder Beschtianer».[2] Er stützt jedoch seine Urteile zum Teil auf sekundäre Berichte, deswegen hat seine Überschau und Beurteilung notwendig weniger Wert als die Zusammenstellung von Tatsachen und geschichtlichen Notizen. Die Hauptbedeutung seiner Darstellung liegt darin, dass sie den Standpunkt der historischen Forschung über den Ḥasidismus im dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts vertritt. Beers Urteile über die zentralen Vorstellungen des Ḥasidismus weichen jedoch von denen Maimons ab. Er zeichnet die Ḥasidim auf dem Hintergrund der asketisch-ḳabbalistischen Lebensführung. »Ungefähr in der Mitte des vorigen Jahrhunderts gelüstete es einigen auch nach dem Geruche der Heiligkeit, denen aber die dazu geachtete Versagung aller Genüsse und Abtödtung des Fleisches nicht behagte, so bahnten sie sich dazu einen weniger beschwerlichen Weg. Sie behaupteten nämlich, dass die Gottgefälligkeit in einer Vereinigung und gleichsam Zusammenschmelzung des Menschen mit dem göttlichen Wesen bestehe, welches nur durch Concentrirung des Menschen in sich selbst, und dadurch die Beschauung Gottes (Contemplation) erwirkt werden könne, wozu man nur durch die Befriedigung, zwar nicht aller Lüste, doch aber aller körperlicher Bedürfnisse, ja selbst des Vergnügens, so viel zur Erweckung und Belebung der inneren Gefühle nöthig sey, gelangen kann.»[3] Hier werden also Antiasketismus und Reaktion gegen die allzu strenge ḳabbalistische Selbstquälerei als Hauptmotive für die Entstehung des Ḥasidismus hin-

---

[1] L. Gulkowitsch: Der Ḥasidismus. S. 64.
[2] Peter Beer: Geschichte, Lehren und Meinungen ... II S. 197 ff.
[3] Peter Beer: a. a. O. S. 200.

gestellt. Die Macht der Ṣaddiḳim über die Anhänger erklärt Beer aus der herrschenden Unwissenheit. Da diese machtvollen Ṣaddiḳim, selbst unwissend und scheinheilig, Führer eines ebenso unwissenden Volkes waren, musste dies »Beseitigung der Vernunft, und Vergötterung (Apotheose) eines oder einiger Menschen»[1] zur Folge haben. Die Stellung der Ṣaddiḳim führt er auf Bʿešṭ's Autorität zurück. Aber sowohl Meister als auch Jünger haben dem allgemeinen dürren und dunklen jüdischen Milieu den Erfolg ihres Auftretens zu danken. »Die Neigung der Menschen überhaupt und des grossen Haufens der Ungebildeten zu dem Wunderbaren und Unbegreiflichen insbesondere; der damals in diesen Gegenden noch gänzliche Mangel an Aerzten, eine empirische Kräuterkunde, Schlauheit, jeder geringfügigen Kur, jeder von ungefähr oder durch Veranstaltung eingetroffenen Vorhersagung den Anstrich einer übernatürlichen Wirkung zu geben, und Klugheit, andere mit in das Interesse zu ziehen; dieses alles trug dazu bei, dass dieser Mann in kurzer Zeit einen ausgebreiteten Ruf und zahlreichen Anhang sich erwarb.[2]

Beer hat also sowohl die für den Ḥasidismus bezeichnende lebensbejahende Idee der Freude als auch die eigenartige Personenverehrung des Ṣaddiḳismus beobachtet. Dadurch dass er im Ṣaddiḳismus und der Bʿešṭverehrung nichts Neues über die bekannte Baʿale Šem-Institution Hinausgehendes sah, verliert er jedoch den Blick für das neu Konstitutive, umso mehr als die Verkündigung der Freude nicht mit Bʿešṭ's persönlichem Einfluss verbunden wird.

Jost ist in seiner historischen Zeichnung gleichfalls auf die Quellen zweiter Hand angewiesen, darunter auch auf die Schriften über den Ḥasidismus von dessen Gegnern.[3] Mat hat darum weder Anlass noch Recht, eine selbständige Auffassung der Geschichte oder der religiösen Problematik der Bewegung zu erwarten. Er nennt die Bewegung »ein Erzeugnis der Kabbalah, wie solche bereits an Aufrechthaltung eines Messias verzweifelt, und ihre Wirksamkeit mehr nach innen kehrt, um den Lebenswandel jedes einzelnen Israeliten zu bestimmen und zu regeln.»

---

[1] a. a. O. S. 202.

[2] a. a. O. S. 208 f.

[3] J. M. Jost: Geschichte des Judentums und seiner Sekten. III S. 185.

Dasselbe Urteil, das man über Josts religionsgeschichtlichen Beitrag zum Ḥasidismus fällen muss, spricht Gulkowitsch bedingungslos auch über Graetz aus.[1] Ihm fehlt der Zugang zu den originalen Quellen des Ḥasidismus, und er gründet seine Aussagen unkritisch auf die Zeugnisse der rabbinischen Opposition. Es scheint jedoch, als ob Graetz nicht nur notgedrungen, sondern auch aus persönlichen Gründen dieses Material benutzt, um den Ḥasidismus erledigen zu können. Man kann ihm nicht Mangel an Mut zu historischen Urteilen vorwerfen. Wären seine Prämissen ebenso sicher wie die Formulierung seiner Schlussfolgerungen, so würde eine weitere Forschung auf diesem Gebiete unnötig sein. »Die neue Sekte, eine Tochter der Finsterniss, ist im Dunkel geboren und wirkt auch heute noch auf dunklen Wegen fort. Nur wenige Umstände, die zu ihrer Entstehung und Fortpflanzung beigetragen haben, sind bekannt.»[2] Trotz seiner kategorischen Verachtung der in seinen Augen durchweg abergläubischen ḥasidischen Mystik flickt Graetz jedoch Hindeutungen und Analogien ein, die seiner Phantasie Raum geben zu einer grösseren Perspektive. Wenn auch die Huldgöttinen nicht an Bʿešṭ's Wiege sassen, »wohl aber der Wunderglaube», ist dies nicht der ganze Erklärungsversuch. »Die karpathischen Bergausläufer, welche in Südgalizien und die Bukowina hineinstreifen, — waren seine Erzieher.» — »Die Gebirgs- und Quellengeister flüsterten ihm Geheimnisse zu.» Wenn die einsame Natur der Karpathen nicht genügt, die Geburt der bʿešṭschen Mystik im Herzen Bʿešṭ's zu begründen, wagt er noch eine Hypothese über die originelle Prophetenschöpfung. »War es eine magnetische Spannung der Seele, welche die Bewegungen und das schreiende, singende Beten in ihm erzeugt haben?»[3] Kaum um zu erklären, sondern um die Perspektive zu erweitern, weist Graetz darauf hin, dass ungefähr zur selben Zeit in England (Wales) eine christliche Sekte auftrat, »die Springer» (Jumpers) genannt, »welche sich durch ähnliche Bewegungen beim Gebete in Verzückung und Hellseherei versetzten. Zur selben Zeit entstand in Nordamerika die Sekte der Schüttler (Shakers) von der Irländerin Johanna Lee hervorgerufen, die ebenfalls durch Raserei

[1] H. Graetz: Geschichte der Juden. Leipzig 1870. XI S. 102 ff., 592 ff.
[2] a. a. O. S. 103.
[3] a. a. O. S. 104.

beim Gebete mystisch-messianischen Phantomen nachjagte.»[1] Eine ernstere Auseinandersetzung zwischen einer dieser Bewegungen und den Ḥasidim scheint Graetz jedoch nicht beabsichtigt zu haben. In Anm. 2 zu Bd. XI, wo er den Ḥasidismus, »diesen hässlichen Auswuchs des Judentums» behandelt, kommt er nicht auf seine Berührung mit dem Christentum, wohl aber auf Bʿešṭ's Verbindung mit dem Sabbatianismus und Frankismus zurück.

G. Karpeles äussert sich vorsichtig über den Ḥasidismus.[2] Er lehnt jede historische Verbindungslinie mit Essäern oder älteren Ḥasidim ab. Er glaubt auch nicht recht an die Abhängigkeit des Ḥasidismus von den Sabbatianern oder Frankisten. Der Safed Ḳabbalismus ist für ihn ein hinreichender historischer Ausgangspunkt. Die Entartung des praktischen und magischen Ḳabbalismus scheint nach Karpeles mit Naturnotwendigkeit zum Ḥasidismus zu führen. Eine selbständige Untersuchung der Erscheinung oder ihrer primären Urkunden dürfte diesem schnellen Urteil nicht zu Grunde liegen. — Noch knapper und ohne Selbständigkeit behandelt Zunz den Ḥasidismus.[3]

Dubnow hat in der »Geschichte des Chassidismus» Urkunden und Geschichte des Ḥasidismus bisher am gründlichsten untersucht. Nach dem Plan seiner Arbeit beschränkt er sich auf die historische Entwicklung ohne religionsgeschichtliche Seitenblicke. Schon Dubnows frühere Forschungen auf dem Gebiete liegen jedoch den Urteilen aller Forscher über den Ḥasidismus in letzterer Zeit zu Grunde. Bogratschoff hat als Schüler Dubnows eine wesentlich weitere Perspektive weder angestrebt noch erreicht.

Dieselbe Einstellung zum Studium des Ḥasidismus, die Dubnows Arbeiten kennzeichnet, findet sich auch bei Horodezky. Die strenge Begrenzung auf die verschiedenen Strömungen der innerjüdischen Mystik gibt dem Leser ein abgerundetes Bild von der Bedeutung des Ḳabbalismus, Lurianismus und Sabbatianismus, gestattet aber keine Analogien und Vergleiche nach der Seite. Dass die beiden letztgenannten Verfasser die organische Zusammengehörigkeit des Ḥasidismus mit der jüdischen Mystik ent-

---

[1] a. a. S. 106 f.

[2] Gustav Karpeles: Geschichte der jüdischen Literatur. II S. 393 ff.

[3] Zunz: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. S. 483.

schieden betonen, ist eine heilsame Mahnung, die nie ausser Acht gelassen werden darf.[1]

Gulkowitsch bezweckt mit seiner Untersuchung etwas Neues. In seiner dem Umfange nach kleinen, aber an Gesichtspunkten reichen Studie [2] widmet er einen höchst interessanten und bedeutsamen Abschnitt gerade dem Ḥasidismus als *religionsgeschichtlichem* Phänomen. Er behandelt dabei zwei Seiten der ḥasidischen Religionsgeschichte. Einerseits fasst er die Züge zusammen, die seiner Ansicht nach zu der ḥasidischen Sonderform gehören. Andererseits sucht er nach einer Erklärung für Auftreten und Ausgestaltung dieses Sondertyps. Es ist für uns von Interesse, auf Grund dieser Einstellung bei seiner Darstellung zu verweilen. Die Eigenart der ḥasidischen Lehre fasst Gulkowitsch im Gottesbegriff zusammen, der sich in einem pantheisierenden Monotheismus mit der daraus folgenden optimistischen Weltauffassung ausprägt. Dem an die Seite stellt er die rein religiös begründete ḥasidische Ethik mit der Liebe als Hauptthema. Die Liebe wird so mit dem Heilswege verbunden, dessen erstes Stadium die Demut und dessen höchstes Stadium die Freude und die Entflammung ist.

Im Grossen hat nichts in unserer voraufgehenden Untersuchung diesem Facit Gulkowitschs widersprochen. Es mag der Hinweis dienlich sein, dass der Gottesbegriff zu dem für den Zusammenhang wichtigen Ausgangspunkt gemacht wird. Obgleich sowohl die Gottesauffassung als die Kosmologie hauptsächlich auf das ḳabbalistische Schema zurückgeht, findet Gulkowitsch dessen ḥasidische Deutung grundlegend. Das für Gottesbild und Weltgenesis Neue im Ḥasidismus wird in Bʿešṭ's gefühlsmässigem Erleben Gottes gesucht. Wenn die Hauptgedanken hier von anderen religionsphilosophischen Systemen beeinflusst sind, muss nach Gulkowitsch ein jeder solcher Einfluss über die Ḳabbala gekommen sein. Er lässt offen, ob Bʿešṭ Saʿadja oder Baḥja ibn Paquda oder

[1] Wir brauchen hier wohl nicht die Urteile zu prüfen, die in der Literatur ohne auf Originalstudien zu fussen, gefällt werden. So schöpft z. B. Magnus seine Prämissen aus Quellen zweiter Hand, wenn er zu dem voreiligen Schluss kommt: »To *be* chassid, or pious became to be-all and end-all of life, among men, who could no longer aspire to a part in worldly ambition. The founder of this retreat — not physical, but moral and intellectual — was Israel Baal Shem Tob.» Lauri Magnus: The Jews in the christian era. S. 328.

[2] Vgl. Gulkowitsch: Der Ḥasidismus. S. 39 ff.

Maimonides gekannt hat, obwohl das Werk des letztgenannten Šnëur Zalman vertraut gewesen sein muss. Die Hauptgedanken können hier nicht bestritten werden. Dagegen scheint Gulkowitsch davon abzusehen, dass Anregungen von anderer Seite als der ḳabbalistischen B'ešṭ eine religiöse Erneuerung der ḳabbalistisch überlieferten Vorstellungen gebracht haben können. Eine solche historische und psychologische Möglichkeit liegt allzu nahe, um ohne weiteres abgetan werden zu können. Dass Gulkowitsch diese Nebenströmung der Einflüsse nicht mitzählt, hängt mit seiner Gesamtauffassung des Prophetentums B'ešṭ's zusammen, auf die wir später zurückkommen. Wir haben früher in unserer Darstellung darauf hingewiesen, dass Gabirols Emanationsgedanke in der Ausgestaltung der Sefirotspekulation eins der wichtigsten integrierenden Momente der ḥasidischen Gottesvorstellung ist. Ferner hat unsere Untersuchung ergeben, dass die praktische Anwendung des Emanationsgedankens auf das Frömmigkeitsleben sich der Identitätslehre des lurianischen Ḳabbalismus bedient. Zu diesem — von Gulkowitsch gleichfalls beobachteten — Verhältnis fügt dieser Forscher seine Beobachtung hinzu, dass der Ḥasidismus die göttliche Immanenz vom Dauerzustand des Ḳabbalismus auf einen des Göttlichen teilhaftigen Vervollkommnungsprozess des Daseins verschiebt. Diese richtige Feststellung gibt ihm auch den rechten Blick für den noch vorhandenen Monotheismus im Ḥasidismus.

Man kann dagegen die Frage stellen, ob Gulkowitsch an diesem Punkte der religionsphilosophischen Spekulation in der von Anfang an volkstümlichen mosaikartigen Lehre des Ḥasidismus nicht allzu grosse Bedeutung beilegt. Die verschiedenen Momente des überlieferten jüdischen Monotheismus und andererseits der üppigen Magie, die, wie wir sahen, im Gottesbild des Ḥasidismus fortlebte, haben zweifellos wirksam zur Verschiebung der Gottesvorstellung beigetragen und auf ihre praktische Erklärung eingewirkt. Es liegt der Darstellung Gulkowitschs die Ansicht zu Grunde, wenn sie auch nicht an jedem Punkte klar ausgesprochen ist, dass die praktische Frömmigkeit in Wirklichkeit diktiert hat, was im Ḥasidismus in theoretischem System zusammengestellt werden kann. Praktisch führt auch die Analyse der ḥasidischen Spekulation zu dem gefühlsmässigen Ergriffensein von dem Göttlichen in den verschiedenen Stufen der ekstatischen Scala. Die Idee der Freude wird also zum Zentraldogma.

Den anderen Teil der Charakteristik Gulkowitschs bildete der ḥasidische Optimismus. An diesem Punkte ist der Ḥasidismus Erbe von Mosaismus und Zohar, sagt der Verfasser. Vielleicht gibt diese kurze Ausdrucksweise dem Leser die Vorstellung einer gerade Linie des Optimismus vom Mosaismus über den Zohar zum Testament Bʿešṭ's. Zweifellos sind Fermente von beiden im Ḥasidismus enthalten. Man muss jedoch wohl beachten, dass der Optimismus für Bʿešṭ von doppelter Art ist, einerseits ein ethisches Bejahen der natürlichen eigenen Fähigkeit des Menschen zum Guten. Darin ist das mosaische oder wenigstens rabbinistische Erbe enthalten. Das ist jedoch nicht die am stärksten hervortretende Seite des Ḥasidismus. Dies hängt vielmehr mit dem zusammen, was oben in unserer Untersuchung als Monismus bezeichnet ist, die kühn idealistische und halb konkret gedachte Konsequenz der Allgegenwart Gottes. Diese Seite hat Gulkowitsch hier auch bei seiner Bestimmung zunächst im Auge, wenn er darauf hinweist, dass der zoharistische Optimismus seine letzte Konsequenz erst im Ḥasidismus findet. Dass dann diese beiden Seiten dieses Optimismus die ethische und die metaphysische, für die Ḥasidim zusammenschmelzen, zeigt nur noch mehr das Gefühlsbestimmte und Unsystematische bei Bʿešṭ. Auch der Optimismus ist also letzten Endes nur ein Vordersatz zur Idee der Freude.

Bei der Behandlung der Liebe, Pflicht, Tugend und Demut, ist Gulkowitsch im Ganzen zu ähnlichen Ergebnissen gelangt wie unsere Untersuchung. Tiefer gesehen gibt es keine Pflicht. Das angeborene Göttliche soll nur in vorbehaltsloser und aktiver Hingabe immer höher gehoben werden, damit man des Göttlichen immer mehr teilhaftig wird. Die Pflicht wird eine Anweisung für diesen Weg zum Göttlichen. Die Demut ist eine Beseitigung dessen, was hindert und verbirgt. Die Vergöttlichung hat in ethischer Beziehung die Liebe zum Nächsten zur Folge. Man kann hier hinzufügen, dass der gemeinsame Kreis um den Ṣaddiḳ beziehungsweise um Bʿešṭ, in der Praxis die Nächstenliebe vertieft. Die theoretische Begründung liegt schon in dem Gedanken an das schliessliche messianische Ziel, Gott oder das Göttliche, als alles in allen und in allem.

Dass der Ḥasidismus in diesen Punkten die talmudische Vervollkommnungsidee und die Lehre Baḥja ibn Paqudas vom innerlichen Gefühl fortführt, ist weniger wichtig als die Feststellung,

dass diese Gedanken im Ḥasidismus verinnerlicht und dort mit dem religiösen System verbunden werden. Dies ist die geschichtliche Eigenart der Bewegung, die die Frage nach der Genesis der Sonderform aufstellt.

Wenn die Freude als ein Zwiefaches bestimmt wird, einmal als bewusstes Bejahen der Aussenwelt und andererseits als der tiefe Ernst und die heisse Ruhe, die aus der übersinnlichen Erkenntnis fliesst, so liegt darin keine Abweichung von unserem Ergebnis, dass die Freude als Gesamtverfassung der Seele das Kennzeichen der ḥasidischen Mystik ist.

Die Bedeutung der Persönlichkeit Bʿešṭ's kann kaum mit stichhaltigen Beweisen geleugnet werden. Mit grosser Einstimmigkeit haben auch verschiedene Forscher dies betont. Bʿešṭ steht als die überragende Hauptgestalt des Ḥasidismus da. Wenn man nicht versucht, sich mit der zur Lebenszeit Bʿešṭ's vorhandenen dogmatischen und geschichtlichen Strömung auseinander zu setzen, wird man nie eine wirkliche religionsgeschichtliche Beleuchtung der Bewegung erreichen. — Indes hat dieser Anhaltspunkt für die Forschung die meisten Forscher veranlasst, sich unnötig bei der Gestalt des Propheten aufzuhalten. Teils haben sie der Bedeutung der Bʿešṭverehrung für die Ṣaddiḳautorität in der Entwicklung der Bewegung nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt. Die Auswüchse bei der Entartung des Ṣaddiḳismus, die anfangs wahrscheinlich nicht einmal im Keime vorlagen, haben die Überschau verdunkelt und die Aufmerksamkeit für die bʿešṭsche Autorität als historisches Paradigma der Ṣaddiḳim abgeschwächt.

Nach einer anderen Seite weist die Literatur jedoch eine grössere Wertschätzung Bʿešṭ's auf, als die, zu der wir uns in dieser Untersuchung berechtigt zu sein glauben. Man hat sich nämlich durchweg damit begnügt, das prophetisch Geniale und Originelle bei Bʿešṭ als letzten und hinreichenden Erklärungsgrund des Ḥasidismus anzunehmen.[1]

Es ist zweifellos ein unentbehrliches Moment, das von Dubnow, Aešcoly-Weintraub, Gulkowitsch u. a. betont wird, wenn der Ḥasidismus in erster Linie in seinem innerjüdischen Zusammenhang eingefügt und durch die verschiedenen Faktoren in der Ge

[1] Vgl. Gulkowitsch S. 42 u. a.

schichte des polnischen Judentums begründet wird. Dieser Hintergrund für die Entstehung der Bewegung darf und kann nicht übersehen werden. Die politischen, sozialen und religiösen Verhältnisse in Polen sind von entscheidender Bedeutung für das Reaktionsbedürfnis des Volkes gewesen. Es ist auch nicht falsch, von diesen Faktoren auf eine plötzliche religiöse Eruption im Herzen eines einzelnen Sektenführers zu schliessen. Dagegen ist jedoch nicht gesagt, dass die Gestaltung dieser Reaktion damit hinreichend erklärt ist. Eine Parallelesierung der Stellung Jesu zum Spätjudentum und Bʿešṭ's zum Rabbinismus ergibt wenig oder nichts, da beide Richtungen unbeantwortete Fragen enthalten.[1] Gulkowitschs Zusammenfassung der geschichtlichen Motive des Ḥasidismus wirkt daher nicht ganz überzeugend. Er sieht in dem sozialen und politischen Druck, in der Person Bʿešṭ's und der intellektuellen Forderung des Ḳabbalismus die hauptsächlichsten Ursachen zum Auftreten der Sekte. Bʿešṭ selbst hat in seinem Leben die geistige und materielle Not erfahren, unter der sein Volk jahrhundertelang geseufzt hat. Darum sollte er die Freudenbotschaft zu den Seinen tragen. Da jedoch diese Not keineswegs erst in den 1730er Jahren ausbrach, bleibt die Frage unbeantwortet, warum gerade jetzt die Reaktion eintrat. — Man muss also denen Recht geben, die einerseits die Reaktion und andererseits Bʿešṭ's Persönlichkeit festhalten aber gleichzeitig sich klar machen, dass die religionsgeschichtliche Perspektive damit nur zur Hälfte gewonnen ist.

Bʿešṭ's persönliche Stellung zum Ḥasidismus ist in der jüngsten Literatur von *einem* Forscher zur ernsthaften Debatte gestellt, nämlich von A. Z. Aešcoly-Weintraub.[2] Dieser scharfsinnige Forscher will bei seiner Zeichnung der Entstehung des Ḥasidismus von Bʿešṭ's persönlichem Einfluss und seiner Bedeutung ganz absehen. Unter den Argumenten, die er bei dieser seiner aufsehenerregenden Hypothese anwendet, mögen folgende genannt werden: 1. Bʿešṭ scheint nach zeitgenössischen Quellen persönlich von der rabbinischen Opposition stillschweigend geduldet zu sein. Dies wäre kaum der Fall gewesen, wenn er wirklich eine so grosse Rolle gespielt hätte, wie die Tradition ihm zuschreibt.

[1] Vgl. Gulkowitsch: a. a. O. S. 42.
[2] A. Z. Aešcoly-Weintraub: Le Hassidisme. S. 33 ff.

Da Bʿešṭ selbst — nach Aešcoly-Weintraub — unablässig gegen den offiziellen Judaismus polemisiert — eine Behauptung, die der Verfasser übrigens nicht beweist —, so muss man fragen: wie es kommt, »que lui qui a été si vigoureusement combattu plus tard, ait été si silencieusement toléré dans ses débuts.«[1]

2. Auch die Jünger stellen Bʿešṭ nicht als den geistigen Begründer hin. Wenn der Ḥasidismus einen Sturm von Hass und Unwillen erregt, richten die Mitnagdim ihre Opposition gegen die Ḥasidim, nicht gegen Bʿešṭ. 3. Wie auch aus den späteren Schriften und der legendarischen Schilderung hervorgeht, macht Bʿešṭ's Stellung zu seiner Umgebung es nicht glaubhaft, dass Bʿešṭ eine führende Rolle bei der Entstehung der Bewegung eingenommen hat. 4. Negative Zeugnisse in dieser Richtung sieht A.-W. ferner in Bʿešṭ's Stellung zur Frankistenbewegung und der bemerkenswerten Frankistendisputation. Als diese für die Frankisten verhängnisvolle Disputation zwischen Frankisten und Talmudgläubigen vor dem katholischen Bischof stattfand, war, wie ein Gewährsmann berichtet, Israel Baʿal Šem aus Miedziboz anwesend und nahm aktiv auf Seiten der Rabbiner an der Disputation teil. »Si l'historicité de ce compte-rendu était prouvée, il serait établi qu' Israël Bʿašt n'avait rien à voir avec le développement du Hassidisme, comme mouvement; étant donné que ce qu' on reprochait au Hassidisme c'était justement le parenté entre ses idées et ses tendances et celles des Frankistes. Il serait injuste et historiquement impossible d'attribuer a un mouvement quelconque l'identité avec certaines idées si celles-ci furent publiquement combattues par son fondateur.«[2]

Hier geht also Aešcoly-Weintraub aufgrund der Aussage des Ḥaiim Rappaport von der Hypothese aus, dass Bʿešṭ bei der Frankistenverhandlung zugegen gewesen wäre und schliesst daraus, Bʿešṭ hätte in dieser Zeit der ḥasidischen Bewegung fremd gegenüber gestanden. 5. Nach einer anderen Version, die Baer von Bolochow gibt, sollte Bʿešṭ am Frankistenstreit der Rabbiner garnicht teil genommen haben. Bolochow war als Sekretär der Rabbiner bei dem Religionskampf anwesend. Dennoch hat er nichts von Bʿešṭ zu vermelden. Diese widersprechenden Aus-

[1] A. Z. Aešcoly-Weintraub: Le Hassidisme. S. 33.
[2] A. Z. Aešcoly-Weintraub: Le Hassidisme. S. 34 f.

sagen bestätigen nach Aešcoly-Weintraub noch mehr die Hypothese von der geringen Bedeutung Bʿeṭš's. Dass er nicht erwähnt wird, muss nämlich bedeuten, dass er keine führende Stellung in der Bewegung eingenommen hat, die in ihrer Mystik den Frankisten nahe stand. 6. Von R. Jacob Emden aus Altona, dem Savonarola des Rabbinismus, der mit unbestechlicher Konsequenz und unversöhnlichen Gefühlen alle Ketzerei im Judentum bekämpft und sich mit besonderem Hass gegen den Sabbatianismus und die ihm verwandten Erscheinungen richtet, schreibt A.-W. »pas un mot dans ce recueil de pamphlets n'a trait à Bʿašt ni à son idéologie, sauf la mention de son nom dans le compte-rendu de la dispute de Léopol par Abraham de Szargrod, imprimé dans les mélanges pamphlétaires d'Emden».[1] 7. Der in dem Gouvernement betraute Beamte Czacki, der mit den Verhältnissen in Wolhynien besonders vertraut war und sich für die verschiedenen jüdischen Bewegungen interessierte, kennt Bʿešṭ so wenig, dass er ihn mit falschem Namen bezeichnet »R. Israël, fils de Hirsch, de Miedzybuz».[2]

Aešcoly-Weintraub fasst seine Argumente in drei Haupteinwänden zusammen: »1. Du vivant de Bʿašt et dans les années qui suivent sa mort, nous ne constatons aucune hostilité de la part des rabbins, et les quelques sources douteuses qui parlent de lui le présentent comme un prédicateur pieux et inoffensif. 2. Le Hassidisme l'ignore complètement pendant sa première période. La première imprimerie hassidiste a été fondée en 1767 à Alexenitz, néanmoins la Ṣawa'ath ha-Ribš (qui d'ailleurs n'a jamais été considérée comme provenant authentiquement de Bʿašt) n'a été imprimée qu'en 1772; les Šabhḥe ha-Bʿašt, source principale de la légende de Bʿašt, n'ont même été inprimées qu'en 1815.»[3]

In seiner weiteren Darstellung beschäftigt sich A.-W. mit der Bʿešṭlegende und betont, das Legendarische sei darin so, dass es jede Geschichtlichkeit zweifelhaft mache. Schon dass derjenige, der Bʿešṭ die ḳabbalistischen Schriften zugesandt habe, R. Adam hiesse, deute darauf hin, dass niemand geglaubt habe, die Legende enthalte historische Aufzeichnungen. Dieser Name kommt in der jüdischen Geschichte bei keinem anderen als bei dem ersten Men-

---

[1] Aešcoly-Weintraub: a. a. O. S. 37.
[2] a. a. O. S. 38.
[3] a. a. O. S. 39.

schen vor. A.-W. befolgt hier die unter Religionshistorikern schon lange herrschende Methode, einer Legende nur notgedrungen einen Kern von Wirklichkeit beizumessen.

Nach Aešcoly-Weintraub hat Israel ben Elieser zwar existiert, aber keineswegs den Ḥasidismus geschaffen, vielmehr hat der Ḥasidismus umgekehrt ihn zum Bʿešṭ gemacht. Der Ḥasidismus ist eine Bewegung von Pietisten mit mystischem Anstrich, die in zerstreuten Gruppen schon zu Bʿešṭ's Lebzeit gelebt und gewirkt haben. Unter diesen war Bʿešṭ als wundertätiger Baʿal Šem bekannt und geachtet. Das Zentraldogma der Sekte ist jedoch der Ṣaddiḳkult, mit dem Bʿešṭ nichts zu schaffen hat! Erst nach seinem Tode entsteht die grosse Volksbewegung, in der die zerstreuten Ḥasidimgruppen schnell aufgehen. Diese Bewegung ist von R. Beer aus Mezиricz gestiftet und hat ihn zum geistigen Vater. Ein späteres Bedürfnis, dem Ḥasidismus aus dem geheimnisvollen Vergangenen Autorität zu verleihen und ihn durch die Legendenglorie verlockend zu machen, gibt den Anlass dazu, Bʿešṭ in den Rang eines Meisters und Stifters zu erhöhen.

Diese Hypothese Aešcoly-Weintraubs ist höchst interessant. Man muss ihm dankbar sein, dass er mit so gesunden und vorurteilsfreien Augen die verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten der Ueberlieferung betrachtet. Es ist auch dankenswert, dass diese kühne und für die geschichtliche Zeichnung des Ḥasidismus umwälzende Idee von einem so feinen und kritischen Beobachter wie A.-W. zur wissenschaftlichen Diskussion gestellt ist.

Die Argumente, auf die Aešcoly-Weintraub seine Hypothese gründet, leiden jedoch in mehrfachen Hinsichten an inneren Widersprüchen, und die Schlussfolgerung des Verfassers kann keineswegs als überzeugend oder zwingend angesehen werden. Als Beispiele für diese Widersprüche mögen genannt sein: 1. A.-W. führt an, dass die Jünger Bʿešṭ nie als ihren Führer oder als Stifter ihrer Bewegung bezeichnen. Abgesehen davon, dass diese Aussage völlig unverständlich ist, da sie fast auf jeder Seite der Toldot widerlegt wird, ist es zugleich unerklärlich und widerspruchsvoll, dass dieselben Jünger doch ein so starkes Bedürfnis danach haben, sich auf Bʿešṭ's Autorität zu berufen und durch ihre Legendenbildung diesen für die Bewegung unbedeutenden Baʿal Šem für heilig zu erklären. 2. Ob nun Bʿešṭ bei der Frankistendisputation anwesend war oder nicht, so bestätigt dies nach A.-W.

seine geringe Bedeutung für den Ḥasidismus. Die Schlussfolgerung muss also sein, dass nur in dem Fall, wo es historisch bewiesen werden könnte, dass Bʿešṭ bei der Frankistendisputation als mit den Frankisten symphatisierend bekannt gewesen wäre, er als historisch bestätigter Führer des Ḥasidismus angesehen werden könnte. Hier wird also in diesem Beweis zweierlei stillschweigend vorausgesetzt, erstens dass der Ḥasidismus innerlich und äusserlich mit dem Frankismus verwandt war — d. h. der Ḥasidismus, mit dem A.-W. zu diesem Zeitpunkt rechnet, zweitens dass dieser Ḥasidismus, der seinen Ursprung in Bʿešṭ haben sollte, in offizieller Opposition gegen den Rabbinismus stand. Da jedoch diese beiden Prämissen in Wirklichkeit fehlen, fällt auch die Schlussfolgerung fort.[1] 3. Dass Emden weder den Ḥasidismus beachtet noch Bʿešṭ bekämpft hat, kann umso weniger dafür, dass Bʿešṭ nicht Führer gewesen sei, beweisend sein, als R. Jakob Emden tatsächlich ein sehr kategorisches Urteil über die Bewegung fällt, ohne dabei vom Stifter zu reden oder einen geistigen Urheber mit Namen zu nennen: »Es ist nunmehr eine neye Sekte von Chassidim in Wolhynien und Podolien aufgekommen, deren Angehörige auch hierzulande anzutreffen sind, Leute, die sich mit nichts anderem als mit dem »Sohar» abgeben und den halben Tag mit Beten verbringen, worin sie also selbst die Chassidim der Vorzeit übertreffen; dabei begleiten sie, wie mir erzählt wurde, das Schemone-Essre-Gebet mit Befremden erregenden, widerlichen Gebärden, klatschen in die Hände und winden sich nach allen Seiten, während ihre Köpfe zurückgeworfen, ihre Gesichter und Augen aber nach oben gerichtet sind.»[2] Dass Emden nicht die historische Entstehung, sondern die für ihn aktuelle Lage im Auge hat, ist ziemlich selbstverständlich. 4. A.-W. betont einerseits, dass der Ḥasidismus vor Bʿešṭ vorhanden gewesen sei.[3] Andererseits kommt er zu dem Ergebnis, dass der Ḥasidismus von Dob Beer gestiftet sei.[4] Offenbar gebraucht er hier die Ausdrücke in verschiedener Bedeutung und verwechselt Ḥasidismus und Ṣaddiḳismus oder verwendet sie abwechselnd. Wenn A.-W.

---

[1] Ueber Bʿešṭ's Stellung zum Frankismus s. unten S. 409 ff. Ueber Bʿešṭ's Stellung zur Tora Vgl. Kap. XVI.

[2] G. Ch. I S. 130 f.

[3] Aešcoly-Weintraub: a. a. O. S. 51, 52.

[4] a. a. O. S. 53.

glaubt, dass der Ḥasidismus von Beer gestiftet ist und dass sein *einziges* religiöses Merkmal die Ṣaddiḳverehrung war, wäre es richtiger, Beer als Schöpfer des Ṣaddiḳismus, nicht des Ḥasidismus zu bestimmen, zumal er doch auch betont, dass der Ḥasidismus als Form der Mystik schon vorher existierte. Jedoch setzt diese Erörterung voraus, dass A.-W. nicht die neue — in gewissem Sinne umwälzende — Betonung, welche die Idee der Freude im Ḥasidismus erhält, beachtet, die weit mehr als die Ṣaddiḳverehrung das religionsgeschichtliche Merkmal der Bewegung ist. A.-W:s Kritik richtet sich gegen das Eine und redet gegen das Andere. Dadurch verliert sie an Schlagkraft. Gibt man Bʿešṭ die unbedeutende Rolle, die Aešcoly-Weintraub ihm zuteilen will, so wird der Bʿešṭ der Legende noch schwerer zu begreifen, ohne dass dadurch das geschichtliche Problem des Ḥasidismus seiner Lösung näher gebracht wäre. Das schwedische Sprichwort bewahrheitet sich hier, dass man am Zapfen spart und das Spundloch auslaufen lässt, dass es falsch angebrachte Sparsamkeit ist. Die Kritik hat, um Klarheit zu gewinnen, so viel weggeschält, dass der Bʿešṭ noch unerklärlicher wird.

Ausserdem muss darauf hingewiesen werden, dass sich auch ohne A.-W:s kühne Theorie eine hinreichende und natürliche Erklärung dafür findet, dass sich die Rabbiner-Opposition gegen die Jünger richtet. Bʿešṭ sammelte keine Scharen in festen Verbänden. Bʿešṭ verkündete kein neues System. Bʿešṭ war für die Rabbiner ungefährlich. Als Beer die Ḥasidim in geschlossenen Gemeinden organisierte, als diese Gruppen zahlreich und stark wurden, als Rabbiner zu Schülern gewonnen wurden, als Polonnoje in oppositioneller Form die Lehre systematisierte, hatten die Rabbiner Anlass, das für sie drohende Aktuelle, das nun Volksbewegung geworden war, anzugreifen. Diese Entwicklung tut jedoch Bʿešṭ's Primatstellung keinen Eintrag. Der Wahrheitswert, der trotz allem in A.-W:s Theorie liegt, ist also der Unterschied zwischen dem Ḥasidismus als religionsgeschichtlichem Phänomen, mit Bʿešṭ als spiritus rector, und dem Ḥasidismus als organisierter Volksbewegung in der Form des beginnenden Ṣaddiḳismus, mit Dob Beer und Rabbi Jakob Josef als führenden Kräften. Durch Betonung ihres bʿeštschen Erbes, sowie auch durch die Mitwirkung anderer Faktoren erhalten die Führer der Ḥasidimgruppen später ihre Stellung als Ṣaddiḳim, eine Stellung, die für

die Epigonen zugleich den Keim zum religiösen Verwelken in sich birgt. Diese Form des Ṣaddiḳismus ist nicht der Anfang des Ḥasidismus, sondern der Beginn seiner Entartung.

Die religionsgeschichtliche Behandlung des Ḥasidismus kann die Frage nach Bʿešṭ's persönlichem Anteil und seiner Bedeutung nicht umgehen und muss Bʿešṭ als den persönlichen und prophetischen Höhepunkt der Baʿal Šem-Linie betrachten. Dieser sein Anteil hat jedoch seine eigenen Probleme.

Für die volle Klarheit muss man mit der Möglichkeit von Nebeneinflüssen und einem engeren Zusammenhang in der Religionsgeschichte der bejahenden Mystik rechnen. Da werden erfordert in erster Linie eine genaue Festlegung des ḥasidischen Sondertyps, ein geschichtliches Abwägen der Art der Personenverehrung sowie die Beobachtung von Frömmigkeitsleben und Ritengestaltung. Erst wenn dies geschehen ist, kann die Forschung weitergehen in Vergleiche, in Analyse der historischen und biographischen Akten und in religionsgeschichtlicher Auseinandersetzung. An diesen Punkten hat die vorliegende Untersuchung versucht, das, was auf diesem Gebiete vorher vollbracht ist, fortzusetzen, um die Erforschung des Ḥasidismus durch eine Erweiterung des Materials noch einen Schritt vorwärts zu führen.

Welche Probleme es sind, die sich zunächst dem weiteren Studium zum bʿešṭschen Ḥasidismus darbieten, kann man von diesen Ausgangspunkten aus ungefähr angeben. Drei Linien haben wir bisher als Basis für die religionsgeschichtliche Zeichnung gezogen, nämlich die Geschichte der Führerpersönlichkeit und ihre geschichtliche Bedeutung für die Entstehung der Bewegung, Inhalt und Darstellung der Lehre, sowie die Riten und Gebräuche, die als ḥasidische Eigenart erwachsen und erhalten sind. An diese Linien schliessen sich neue Forschungsaufgaben zur Vertiefung der Kenntnisse und zur Vermehrung der Klarheit.

Im Interesse der Uebersicht können wir sie in drei Rubriken gruppieren, biographisch-geschichtliche Notizen, dogmatisch-komparative Analysen, und kultgeschichtliche und literarische Analogien. Jedes dieser Gebiete enthält Fragen, die noch keine definitive Antwort erhalten haben und deren endgültige Beantwortung die bisher gewonnene Auffassung bestärken oder revidieren kann.

Zu der *biographisch-geschichtlichen* Seite der Ḥasidismusforschung gehören alle Fragen, die mit der Biographie Bʿešt's und etwaigen für sie bedeutsamen neuentdeckten Aktenstücken zusammenhängen. Ferner muss man — so weit man darüber Klarheit erlangen kann — Bʿešṭ's Stellung zu gleichzeitigen jüdischen Mystikerrichtungen berücksichtigen. Ein hierher gehörender Diskussionsstoff ist schon berührt, nämlich das Verhältnis Bʿešṭ's und des Ḥasidismus zum Frankismus und Sabbatianismus. Die Diskussion, die in der Literatur hierüber geführt wird, ist noch nicht abgeschlossen. Eine Reihe von Historikern hat ohne nähere Kritik Graetz's Referat von Abraham von Szarygrod über die Frankistendisputation wiedergegeben. Daraus ist die Ansicht entstanden und beibehalten, dass Bʿešṭ als aktiver Teilnehmer bei dieser Gelegenheit zugegen gewesen ist. Wie oben angeführt wurde, hat Aešcoly-Weintraub in dem Wahrheitswert des Zeugnisses von Rabbi Abraham spekuliert. Es erweckt jedoch Erstaunen, dass A.-W. nicht ein leichtzugängliches Dokument berücksichtigt hat, nämlich Majer Balabans Bericht vom Protokoll der Frankistendisputation.[1] Balaban legt einen Bericht vor aus der Erzählung des bei der Disputation anwesenden katholischen Paters Pikulski, aus dem hervorgeht, dass Bʿešṭ sich nicht unter den mit Namen genannten Teilnehmern gefunden hat. Dubnow hält auch in seiner letzten Arbeit Rabbi Abrahams Notiz für »durchaus irrig».[2] Die Hoffnung, durch diese Notiz einen einzigen gebührend gefestigten Anhalt für Bʿešṭ's im übrigen legendenumsponnene Biographie gefunden zu haben, ist also getäuscht. Balaban glaubt, in seiner Untersuchung zu folgendem Ergebnis zu kommen: Die Ueberlieferung, dass Bʿešṭ an einer Frankistendisputation teilgenommen habe, kann sich auf seine etwaige Anwesenheit beim Konzil von Kamieniec-Podolski beziehen, das vor der Disputation von Lemberg stattfand. Hierüber fehlen uns jedoch bisher alle Kenntnisse. Bʿešṭ kann bei der Disputation von Lemberg zugegen gewesen sein, ohne dass sein Name genannt ist, und ohne dass er dort eine hervorragende Rolle gespielt hat. Nach dem Protokoll waren nämlich vierzig Rabbiner zugegen. Diese Möglichkeit ist jedoch weniger glaubhaft, da man weiss,

[1] Majer Balaban: Skizzen und Studien zur Geschichte der Juden in Polen. S. 54 ff.

[2] G. Ch. I S. 117.

dass Bʿešṭ kein Rabbiner zum Beruf war.[1] Es ist also nicht möglich, eine bestimmte, von den heute bekannten geschichtlichen Tatsachen ausgehende Antwort zu erhalten.

Für irgend eine Verbindung zwischen Bʿešṭ und dem Frankismus, bezw. Sabbatianismus würde sprechen, dass einige Gegner des Ḥasidismus in späterer Zeit diese Bewegungen verbinden oder vermischen. Dass man in dem relativ entlegenen Landteil Litauen bei der Bekämpfung des Dob Beer, den Frankismus in lebhafter schrecklicher Erinnerung hatte und, wenn man von weitem von dem übel verrufenen Ḥasidismus hörte, fürchtete, dass der Frankismus jetzt in neuer Gestalt auferstände, ist kaum ein stichhaltiger Beweis für wirkliche Zusammengehörigkeit.[2] Dasselbe kann von dem aus Schrecken diktierten Urteil der Orthodoxen in Mohilew am Dnjestr 1778 über Sabbatianismus, Frankismus und Ḥasidismus gelten.[3] Noch weniger Beweiskraft in dieser Richtung kann einem bekannten Zeugnis von »Avigdor ben Chaim» beigelegt werden, das erst aus dem Jahre 1800 stammt.[4]

Eine andere Art von Belegen für die Verbindung zwischen Ḥasidismus und diesen Mystikerrichtungen hat man in der Darstellung der Legende von Bʿešṭ's persönlicher Stellung zu finden gesucht. Er trauert über den Talmudscheiterhaufen, den die Kontratalmudisten verschuldet hatten. Er wirft den Rabbinern vor, dass sie durch ihre Stellung zum Gesetz selbst indirekt diese Zerstörung veranlasst haben. Er trauert über den Fall der Abtrünnigen und über den Ausschluss der Widerspenstigen aus der jüdischen Gemeinschaft. Diese Gefühlsäusserungen Bʿešṭ's sind jedoch, sofern sie geschichtliche Aufzeichnungen enthalten und falls sie auf die Frankisten hinzielen, von demjenigen Verständnis Bʿešṭ's aus, das wir entschieden festgehalten haben, keineswegs unerklärlich. Man dürfte festhalten können, dass die Bʿešṭ-legende nur gewaltsam so gedeutet werden könnte, dass daraus eine von Bʿešṭ gezeigte Gemeinschaft entweder mit dem Sabbatianismus oder dem Frankismus hervorgehen sollte. Der in der Legende erwähnte Versuch Bʿešṭ's, mit Sabbatai Zewi Verbindung anzuknüpfen, um ihn zu erlösen, scheint im Gegenteil zu zeigen,

[1] Balaban: a. a. O. S. 69 f.
[2] Vgl. G. Ch. I S. 183.
[3] Vgl. a. a. O. I S. 221.
[4] Vgl. a. a. O. II S. 152 f.

wie klar die Ḥasidim den Unterschied zwischen ihrer Bewegung und dem Sabbatianismus auffassten. Es gibt keinen Anlass zur Vermutung, dass dieser Legendenabschnitt nur ein schützender Deckmantel sei. Der Zeitpunkt des ausbrechenden Frankistensturms (1755—1759) und der nie vergessenen Tragödie des Sabbatianismus machen gleichfalls gemeinsame Wurzelfasern weniger glaubhaft. Aešcoly-Weintraub glaubt, dass Bʿešṭ's geschützte Stellung während des Frankistenkampfes seine unbedeutende Rolle im Ḥasidismus beweist. Man könnte diese Beweisführung völlig umwenden und sagen, Bʿešṭ's geschützte Stellung bildet eher einen Beweis dafür, dass zu einem so späten Zeitpunkt wie 1759 noch nicht einmal die Mitnagdim Einverständnis oder Verwandtschaft unter diesen Bewegungen annehmen.

Die Diskussion kann jedoch nicht als abgeschlossen angesehen werden, ehe die Verwandtschaftsfrage aus inneren Gründen entschieden wird, und die Frage nach dem Ursprung des Frankismus und Ḥasidismus ihre endgültige Antwort erhalten hat.

Eine ganz andere Linie der Forschung — oder vielleicht ist sie nur scheinbar eine ganz andere — bietet sich bei der *dogmatisch-vergleichenden Analyse*. Neue Perspektiven öffnen sich. Gewagte Vergleiche locken. Der Weg der Forschung ist lang und schwer zu wandern. Nur Schritt für Schritt kann die Dunkelheit weichen und Einheitlichkeit im Wirrwarr erreicht werden. Die Aufgabe darf jedoch nicht abschrecken oder für unlösbar gehalten werden. Indem man Punkt für Punkt die *tōrōṯ* und *minhāḡīm* des Ḥasidismus mit den verschiedenen Mystikformen des reichen bunten Orients vergleicht, kann neuer Austausch erwartet werden. Die Schwierigkeiten sind nicht gering. Nüchterne Kritik ist vonnöten. Im Halbdunkel der Mystik können die Aehnlichkeiten grösser erscheinen als in der Wirklichkeit. »Die gegen die Welt gleichgültige, die Welt fliehende Religion der Naturmystik und Unendlichkeitsmystik ist sich in allen Religionen und Zeiten fast gleich. Sie hat nur wenig Motive: die Einheit in oder ausserhalb der Mannigfaltigkeit, den Vorzug des Versenkens gegen die Tätigkeit, die genau konstruierte Himmelsleiter der Seele, die zum Genuss der Gottheit führt, und die Absicht, das Leben des Geistes zu uniformieren.»[1] Nicht einmal eine genaue Feststellung der

---

[1] N. Söderblom: Främmande religionsurkunder. I S. 153.

Übereinstimmung in den Lehren wäre eine beweiskräftige Grundlage, um auf die Abhängigkeit schliessen zu können. Wir wissen nur sehr wenig über die Geographie der orientalischen Mystik. Lässt sich dagegen die Uebereinstimming in Vorstellungen und Sitte mit erwiesenen Möglichkeiten zu direkten oder indirekten geschichtlichen Beziehungen verbinden, so muss die Spur verfolgt und klargelegt werden.

Die mittelalterliche Mystik des Orients ist ein Gewebe, in dem alle Fäden zusammenlaufen. Welche Fäden der Mystik von Osten hat der Ḳabbalismus gekreuzt oder mit welchen ist er verflochten in dem türkischen Reich der tausend Möglichkeiten? Was für eine Atmosphäre ist in Syrien und Safed gewesen? Was hat sie für die orientalischen Kirchen und ihre Sekten bedeutet und für die fieberheisse jüdische Sehnsucht? Der Einschlag des Neuplatonismus in das Gewebe kompliziert es weiter mit neuen Möglichkeiten. Dieser, »der eine so grosse Rolle in den Ländern des Mittelmeers am Ende der alten Zeiten spielte, war von Mystik durchtränkt, und diese Tendenz wurde keineswegs in der Kirche beseitigt. Wir besitzen im Gegenteil noch verschiedene mystische Schriften von syrischen Christen als Zeugnis von der dauernden Lebenskraft dieser Erlebnisse.»[1] Es gibt ebenso viele Möglichkeiten wie Einzelaufgaben, die noch zu lösen sind. Die Verbindungen der Ukraine mit Russland einerseits und mit Syrien, oder dem türkischen Reiche andererseits sind erwiesen. Nichts schliesst aus, dass der Wind von Osten und von Süden denselben Stoff mitgeführt hat, der die polnisch-jüdische Orthodoxie so mächtig infiziert hat.

Eine dritte Linie der Untersuchung, die *der kultgeschichtlichen und literarischen* Analogien, ist angedeutet worden. Damit ist eine Methode angestrebt, die mehr verifiziert als selbständig beweist. Die für die Richtung so bezeichnenden und im Volksleben warm verehrten Legenden des Ḥasidismus sind schon von verschiedenen Forschern gesammelt und zugänglich gemacht.[2] Sie sind jedoch noch nicht zum Gegenstand wissenschaftlicher

---

[1] Edv. Lehmann: Illustr. religionshistoria. S. 197.

[2] Vgl. M. Buber: Die chassidischen Bücher. E. B. Cohn: Legenden. Chaim Bloch: »die Gemeinde der Chassidim u. a. Ein umfassendes Verzeichnis über »Chassidische Sagenbücher», »Heiligenlegenden» ist von Dubnow zusammengestellt: G. Ch. I S. 281—286.

vergleichender Arbeit gemacht. Was wäre für die geschichtliche Bestimmung von einer solchen Analyse zu gewinnen? Wenn sich dieselben Legendenmotive in den Mystikkreisen verschiedener Religionen wiederfinden und diese Motive auf eine bestimmte Sphäre bezogen werden können, wäre dadurch auch für die gemeinsame Quelle der Ideologie ein Anhalt gewonnen. Es müsste in diesem Falle auch nicht unmöglich sein, die Wanderung der Legendenmotive und ihre etwaige Umgestaltung in verschiedenen Völkern und religiösen Milieus zu verfolgen. Durch solche Zeichnung könnte ein stützender Beweis für die religionsgeschichtliche Synthese gewonnen werden. Die so gestellte Aufgabe erfordert jedoch zuerst eine ausführliche und abgeschlossene Einzelarbeit in den verschiedenen in Frage kommenden Religionsgebieten, wozu es einer überlegenen Kenntnis des Vergleichsmaterials aus erster Hand bedarf.

Ein Stück dieser notwendigen Einzelarbeit hat diese Untersuchung vollbringen wollen.

Schlusswort.

Die bʿešṭsche Aera war nur der historische Anfang des Ḥasidismus. Ihr folgte die Blütezeit, die von Bʿešṭ's tatkräftigen und kampfesfrohen Jüngern geführt wurde. Bald musste der Ḥasidismus das Schicksal aller Erweckungsbewegungen teilen, in äusseren Formen, Dogmatismus und menschlicher Tyrannei zu erstarren. Und dennoch kann man in der bʿešṭschen Periode, in den jungfräulich knospenden Gedanken und in der ersten unreflektierten Begeisterung den geistigen Keim der Bewegung in einer Weise deutlicher spüren als in späteren Perioden, wo viel Neuhinzugekommenes aufgewachsen ist und das Auge verwirrt hat. — Darum ist auch die Frage nicht unnötig oder unbegründet, welche bleibende Bedeutung dieses Ursprüngliche des Ḥasidismus im Judentum der neueren Zeit erhalten hat.

Dubnow fasst die Faktoren des Ḥasidismus zusammen, die gemeinsam die ḥasidische Seele prägen. Er rechnet hierzu u. a. »die Negierung des Seienden», die eigenartig ausgebildete »Zuversicht» des Ḥasidismus, seine »Glaubenstrunkenheit» und seinen »Ṣaddiḳkult».[1]

[1] Dubnow: G. Ch. I S. 273 ff.

Man kann dieser Zusammenfassung zustimmen, auch wenn zum Teil ein anderer Inhalt hineingelegt wird, als Dubnow beabsichtigt. Zuversicht und Glaubenstrunkenheit sind das positive Erbe, das der Ḥasidismus den kommenden Generationen und dem Judentum künftiger Jahrhunderte gibt. Sein Optimismus ist religiös verankert und eine Seite der vorbehaltslosen Betonung der Freude als des innersten religiösen Pulsschlages des Daseins. In seiner Glaubenstrunkenheit führt er die Innerlichkeit der Mystik als unvergessliches unentbehrliches Erbe weiter. Diese beiden Züge haben wirksam dazu beigetragen, die Bewegung lebendig zu erhalten und sie vor der Infizierung mit irreligiösen Strömungen der Aufklärung und Auflösung bewahrt. Andererseits hat der Ṣaddiḳkult in seiner späteren Ausgestaltung eine Mauer um den Ḥasidismus errichtet, die ihn nicht nur vor den Stürmen der neueren Zeit, bis zu den Tagen des Weltkrieges bewahrt, sondern auch ihm alles Licht, alles Wissen, alle technischen und kulturellen Einsichten abgeschlossen hat. Es ist richtig, dass die Ḥasidim durch die »Negierung des Seienden» gekennzeichnet werden. Es ist richtig, auch wenn man das Wort im kulturellen und materiellen Sinne auffasst. Der Ḥasid leugnete das ganze Dasein ausserhalb seines eigenen gewohnten Weges. Er hegte kein Interesse für die ausserhalb liegende Welt. Er fürchtete sie. Er lebte in Traum und Unwirklichkeit. Seine Religion gab ihm einen schönen Traum und eine selige Unwirklichkeit. Aber sie schloss ihn zugleich von der nüchternen Wirklichkeit des jüdischen Kampfes und Glückes aus. So aufgefasst haben die Negierung des Seienden und der Ṣaddiḳkult durch Erstarrung und Abgeschlossenheit den Juden Polens das Mittelalter erhalten, während das Judentum im Uebrigen mit dem Modernismus konfrontiert und assimiliert ist und wieder zu neuem Selbstbewusstsein und erfolgreicher Selbstbehauptung erwacht.

Viele heutige hervorragende Vertreter der jüdischen Religion und des jüdischen Denkens haben mit Begeisterung eine Renaissance des Ḥasidismus verkündet. Ihre Verkündigung ist menschlich, nützlich und erbaulich. Als Religionshistoriker sind sie jedenfalls nicht ganz zuverlässig. Und ihre Anwendung des Namens Ḥasidismus ist zuweilen irreführend. Diese Verkünder des Neu-Ḥasidismus, die kaum auf Anerkennung bei den Rechtgläubigen in der Ukraine oder in Galizien rechnen können,

nehmen nämlich hauptsächlich einzelne Züge aus der ursprünglichen Lehre des Ḥasidismus und lassen in ihrer Zeichnung alles beiseite, das sich mit modernem Geist und Gegenwartsdenken nicht vereinen lässt. Einzelnen Gedanken, die für den Ḥasidismus zentral sind, vom Wert der religiösen Unmittelbarkeit und Innerlichkeit, von der religiösen Freude und einer vergeistigten Betrachtung des Daseins, verleihen sie schöne Ausdrücke und stellen sie als Einheitssymbole für jeden religiösen Idealismus hin. Die edlen Vertreter dieser Lehre schaffen eine Ideologie, die dem Bedürfnis der Zeit nach allgemeiner Oekumenik des Idealismus und der Liebe entspricht. Nur wenn B'ešṭ zum Prophet und Vater dieser vornehmen Religionssynthese gemacht wird, hat man Anlass zu opponieren und an Aešcoly-Weintraubs Theorie zu erinnern, dass die Gemeinde den Meister geschaffen hat und nicht der Meister die Gemeinde. Man hat also Anlass, die weltumspannende jüdische Volksbewegung des Neuḥasidismus und die historische Gestalt des b'eštschen Ḥasidismus auseinander zu halten. Dass der letztere den ersteren zu der heutigen Umbildung angeregt hat, mag jedoch der Anerkennung wert sein.

Als religionsgeschichtliche Erscheinung bietet jedoch der b'eštsche Ḥasidismus in all seiner zeitbestimmten Sonderform von Interesse genug, um beachtet und erforscht zu werden. Vieles darin ist zum Sterben verurteilt. Vieles ist dem orthodoxen Judentum fremd und mit ihm nicht zu vereinen. Aber etwas von seiner Lehre wird auch ohne moderne Vergoldung und Verwässerung zu allgemein inter-religiösem Idealismus die Fähigkeit besitzen, der jüdischen Mutterreligion als Sauerteig der Gesundung zu dienen. Zu solcher Vermutung können wir Aešcoly-Weintraubs hoffnungsvolle Worte anführen:

»Et ceux qui croient avec moi que le monde va vers une époque de profonde religiosité, qu'après le lourd matérialisme qui pèse sur l'univers entier arrivera enfin le jour d'un idéalisme éclairé qui guidera l'âme mondiale vers d'audacieuses ascensions, ceux-là croiront avec moi aussi que l'opiniâtre judaïsme n'a pas achevé ses transformations.

C'est par là que le Hassidisme se maintiendra. L'aspect que sa renaissance prendra dépend de l'issue que le Judaïsme saura donner à la crise qu'il traverse actuellement.»[1]

[1] Aešcoly-Weintraub: a. a. O. S. 137.

Hinweisungen auf Quellen und Literatur.

I.

וארשע, תרפ״ז, דער מאמענט

ווארשא, ספר כתר שם טוב: אהרן ב״ר צבי הירש הכהן

ברלין, התרפ״ב, ספר שבחי הבעש״ט: ש·א·הורודצקי

ברלין, תרפ״ג, החסידות והחסידים: ש·א·הורודצקי

פשעמישל, תרס״ט, ספר תולדות יעקב יוסף: יעקב יוסף הכהן

ווארשה, תרפ״נ, ספר החסידות: אברהם כהנא

ווילנא, ספר לקוטי אמרים: שניאור זלמן

ווילנא, תרע״א, סידור קול יהודה

בודאפעסט, תרס״ג, סידור קול יעקב

פיעטרקוב, תרע״א, סידור תפלת יעקב

פשמישל 1925, ספר שבחי בעל שם־טוב: שמחה פריינד

וארשע, תרפ״ב, חסידות: הלל צייטלין

ווארשא, תער״ג, ספר צוואת הריב״ש: יעקב יצחק ריינערמאן

בלובלין, תרס״ג, ספר הזהר

II.

Aešcoly-Weintraub, A.-Z., Introduction à L'étude des hérésies religieuses parmi les juifs. La Kabbale — Le Hassidisme. Paris 1928.

Andrae, T., Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde. Archives Orient. de Lundell: 16. Upsala 1917.

—, Mystik och social gemenskap. Till Ärkebiskop Söderbloms sextioårsdag 1926. Stockholm 1926.

—, Mystikens psykologi, Besatthet och inspiration. Upsala 1926.

Arndt, A., Die Sekten der russischen Kirche. Zeitschrift f. kath. Theol. 38 (1914).

Arseniew, N. v., Ostkirche und Mystik. München 1925.

Balaban, M., Skizzen und Studien zur Geschichte der Juden in Polen. Berlin 1911.

Beer, G., Das Buch Henoch — in E. Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II. Tübingen 1900.

Beer, P., Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah I u. II. Brünn 1822.

Berkowicz, M., Ba'al, JL I. Berlin 1927.

Belenson, E., Der verborgene Christus (Messias) bej Jiden. Der Weg N:r 4. Warschau 1930.

Bernfeld, S., Die Lehren des Judentums, nach den Quellen, II. Berlin 1921.
Bialoblotzki, S., Am Ha-Arez, EJ II. Berlin 1928.
Birnbaum, S., Leben und Worte des Balschemm. Berlin 1920.
—, Praktische Grammatik der Jiddischen Sprache, Bibliothek der Sprachenkunde. Wien und Leipzig.
Bischoff, E., Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmuds und Midrasch. Leipzig 1907.
—, Die Kabbalah. Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft II. Leipzig 1917.
—, Die Elemente der Kabbalah I u. II. Berlin 1920.
Bloch, Ch., Die Gemeinde der Chassidim, ihr Werden und ihre Lehre, ihr Leben und ihr Treiben. Berlin—Wien 1920.
—, Priester der Liebe. Wien 1930.
Bogratschoff, Ch., Entstehung, Entwickelung und Prinzipien des Chassidismus. Berlin 1908.
Briem, E., Den religiösa upplevelsen i dess kristna huvudformer. 1. Den grekisk-ortodoxa fromhetstypen. Lund 1930.
Broydé, I., Transmigration of Souls, JE XII. New York & London 1906.
Buber, M., Vom Geist des Judentums. Leipzig 1916.
—, Israel Baalschems legender. Judiska litteratursamfundets skriftserie 3. 1922.
—, Die chassidischen Bücher. Hellerau 1928.
Bursztyn, I., Vollständige Grammatik der Alt- und Neuhebräischen Sprache. Wien 1928.
Buxtorf, J., Lexicon chaldaicum. Lipsiæ 1875.
Casanowicz, I. M., Mezuzah, JE VIII. New York & London 1904.
Cohn, E. B., Legenden. München 1925.
Cullberg, J., Till frågan om mystiken såsom religiös erfarenhetsform. Studier tillägnade Efraim Liljeqvist. Lund 1930.
—, Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie. Uppsala Universitets årsskrift 1933. Teologie 1.
Dalman, G., Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Frankfurt a. Main 1922.
Dubnow, S., Entstehung des Ḥasidismus. Woschod 1888.
—, Entstehung des Ṣaddiḳismus. Woschod 1889.
—, Geschichte des ḥasidischen Schismas. Woschod 1890.
—, Der Religionskampf. Woschod 1892.
—, Der Ṣaddiḳ in der Festung zu Petersburg. Woschod 1893.
—, History of the Jews in Russia and Poland. Vol. I—III. Philadelphia 1916—1920.
—, Die neueste Geschichte des juedischen Volkes 1789/1914. Berlin 1920.
—, Weltgeschichte des jüdischen Volkes I—X. Berlin 1928.
—, Geschichte des Chassidismus I—II. Berlin 1931.
Fahlgren, K. Hj., *ṣedāḳā*, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament. Upsala 1932.
Fiebig-Gotha, Chasidim, RGG. Tübingen 1909.

Frank, S., Die russische Weltanschauung (Philosophische Vorträge, veröff. von der Kant-Gesellschaft N:r 29, 1916).
Franck, Ad., Die Kabbala oder die Religions-Philosophie der Hebräer. Aus dem Französischen übersetzt, verbessert und vermehrt von Ad. Gelinek. Berlin 1922.
Friedlænder, M., Die jüdische Religion. Frankfurt a. M. 1922.
Fuchs, H., Lehrbuch der jüdischen Geschichte. Frankfurt a. M. 1928.
Gehring, J., Die Sekten der russischen Kirche. Leipzig 1898.
Ginzberg, L., Asmodeus, JE II. New York & London 1903.
Grætz, H., Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, X, 2. Aufl., 1882, XI Leipzig 1870.
—, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, IX, 4. Aufl., Leipzig 1907.
Grass, K. K., Die russischen Sekten I. Die Gottesleute oder Chlüsten. Leipzig 1907.
Grünwald, M., Lĕchajim, JL III. Berlin 1929.
Gulkowitsch, L., Der Ḥasidismus, religionswissenschaftlich untersucht. Leipzig 1927.
Günzig, J., Die »Wundermänner» im jüdischen Volke, ihr Leben und Treiben. Antwerpen 1921.
Haase, F., Die religiöse Psyche des russischen Volkes. Berlin 1921.
Haussleiter, J., Hasmonäer, PRE VII, 3. Aufl., Leipzig 1899.
Heiler, F., Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 2. Aufl., München 1920.
Heller, B., Amulett, EJ II. Berlin 1928.
Horodezky, S. A., Mystisch-religiöse Strömungen unter den Juden in Polen im 16.—18. Jahrhundert. Leipzig 1914.
—, Religiöse Strömungen im Judentum, mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus. Bern u. Leipzig 1920.
Hvad er Talmud. Oslo 1929.
Jost, J. M., Geschichte des Judentums und seiner Sekten, III. Leipzig 1859.
Kaindl, R. F., Polen. Leipzig 1917.
Karpeles, G., Geschichte der jüdischen Literatur. 3. Aufl., Berlin 1921.
Katz, A., Der Chassidismus. Berlin 1904.
Kautzsch, E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen 1900.
Klein, G., Bidrag till Israels religionshistoria, sex föredrag. Stockholm 1898.
Lehmann, E., Illustrerad religionshistoria. Stockholm 1924.
Leisegang, H., Die Gnosis. Kröners Taschenausgabe Bd 32. Leipzig 1924.
Levertoff, P., Die religiöse Denkweise der Chassidim. Leipzig 1918.
Lewin, L., Die Landessynode der grosspolnischen Judenschaft. Frankfurt a. M. 1926.
Lewin, S., Chassidische Legende. Deutsch von Arno Nadel. Berlin.
Linder, S., Studier till Gamla Testamentets föreställningar om anden. Upsala 1926.

Linderholm, E., Pingströrelsen, dess förutsättningar och uppkomst. Stockholm 1924.
Löhr, M., Beiträge zur Geschichte des Chassidismus I. Leipzig 1925.
Loofs, E., Symbolik und christliche Konfessionsurkunde. Tübingen und Leipzig 1902.
Magnus, L., The Jews in the christian era. London 1929.
Maimon, S., Lebensgeschichte mit einer Einleitung und mit Anmerkungen neu herausgegeben von Dr. Jakob Fromer. München 1911.
Meinhold, Joh., Einführung in das Alte Testament. Geschichte, Literatur und Religion Israels, 3. Aufl., Sammlung Töpelmann. Die Theologie im Abriss: Bd I. Giessen 1932.
Malter, H., Shem Tob ben Joseph Palquera (The jewish quarterly review I, 1910—1911).
Meisl, J., Geschichte der Juden in Polen und Russland I—III. Berlin 1921—1925.
Mosbech, H., Essæismen et bidrag til senjødendommens religionshistorie. København 1916.
Nordström, J., Samlade skrifter av Georg Stiernhielm II: 1. Filosofiska fragment med inledning och kommentar. Stockholm 1924.
Odeberg, H., Föreställningar om Metatron i äldre judisk mystik. Kyrkohistorisk Årsskrift, Årgång 27.
—, 3 Enoch or the hebrew book of Enoch edited and translated for the first time with introduction commentary & critical notes. Cambridge at the university press 1928.
—, Die mandäische Religionsanschauung. Zur Frage nach Wesen, Grundzügen und Herkunft des Mandäismus. Uppsala Universitets Årsskrift 1930, Teologie 2.
Oesterley, W. O. E., The sacred dance. A study in comparative folklore. Cambridge 1923.
Oesterley, W. O. E.—Box, G. H., The religion and worship of the synagogue, an introduction to the study of judaism from the new testament period. Sec. Ed. London 1911.
Orelli, C. v., Allgemeine Religionsgeschichte. Bonn 1911.
Perez, J. L., Chassidische Geschichten, aus dem jüdischen von Alex. Eliasberg. Berlin 1922.
Rappaport, S., Nĕschama jĕtera, JL IV. Berlin 1930.
Reuterskiöld, E., Till frågan om uppkomsten av sacramentala måltider. Uppsala 1908.
Schechter, S., Die Chassidim, eine Studie. Berlin 1904.
Scheftelowitz, I., Der Optimismus des Judentums. Volksschriften über die jüdische Religion, II. Jahrgang, II. Heft. Frankfurt a. M. 1913.
Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II, 4. Aufl., Leipzig 1907.
Spinner, S., Etwas über den Stand der Cultur bei den Juden in Polen, I. Wien 1903.
Stave, E., Israels historia. Stockholm 1916.
Söderblom, N., Uppenbarelsereligion. Några synpunkter i anledning av

Babel-Bibeldiskussionen. Skrifter i teologiska och kyrkliga ämnen tillägnade Domprosten C. A. Torén på hans nittioårsdag av forne och nuvarande lärare vid Teologiska fakulteten i Uppsala. Uppsala 1903.

Söderblom, N., Främmande religionsurkunder, I. Stockholm 1908.

—, Den levande Guden, grundformer av personlig religion. Stockholm 1932.

Windisch, H., Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum. Leipzig 1909.

Zunz, L., Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte. Zweite, nach dem Handexemplar des Verfassers berichtigte und mit einem Register vermehrte Auflage im Auftrage der Zunz-Stiftung herausgegeben von Dr. N. Brüll. Frankfurt a. M. 1892.

Ysander, T., Gudsordet och religionerna. Sv. Miss. tidskr. 1930.

Angewandte Abkürzungen.

I.

היה = הי׳

ודבר פי חכם חן = ודפח״ח

חס ושלום = ח״ו

כל כך = כ״כ

ממחשבות זרות = ממ״ז

סטרא אחרא = ס״א

על ידי = ע״י

קריאת שמע = ק״ש

שמעתי ממורי = שמ״מ

שעל פי = שע״פ

תלמיד חכם = ת״ח

II.

Bj. = Ben Iehuda, Elieser: Thesaurus totius hebraitatis et veteris et recentioris, Schoenebergi apud Berolinum.

Bj.K. = ורשה, מִלּוֹן עִבְרִי: א· בֶּן־יְהוּדָה

EJ = Klatzkin, J. u. Elbogen, J.: Encyclopaedia Judaica, Berlin 1928—1932.

G.Ch. = Dubnow, S.: Geschichte des Chassidismus I o. II, Berlin 1931.

Gr. = וינה תרפ״ד, המלון השלם: מ·ד·גרוס

JE = Singer, I: The Jewish Encyclopedia, New York and London 1901—1906.

JL = Herlitz, G. und Kirschner, B.: Jüdisches Lexikon, Berlin 1927—30.

Keter = ספר כתר שם טוב

L = ich lese:

MO = Le Monde Oriental publ. par H. S. Nyberg.

PRE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig 1896—1913.

RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1909—1914.

Sdr. = סידור תפלת יעקב

Sdr. k.J. = סידור קול יהודה

ShB.H. = ספר שבחי הבעש״ט: ש·א·הורודצקי

ShB.J. = Freund, Simche: ספר שבחי בעל שם־טוב

T. = Der Text hat:

Tanja = לקוטי אמרים

Test. = ספר צוואת הריב״ש

Toldot = ספר תולדות יעקב יוסף

W.G. = Dubnow, S.: Weltgeschichte des jüdischen Volkes.

Namenregister.

Orts- und Sachregister.

† = Gebet, unter den Ḥasidim gesprochen oder gesungen im Zusammenhang mit den Sabbatmahlzeiten. Die Gebete werden nach den ersten Worten genannt.

[1] Verdeutschung (Jiddisch) von בדחנים, a. בדחי.

[1] wird geschrieben: כסא und כסה. Vgl. Bj. S. 2455.
[2] Vgl. Dalman S. 233.

[1] קדשה (Gr. S. 343) u. קדושה (Bj. K. Sp. 1319).
[2] Nach Buxtorf: *ḳelēfā.*

[1] Gewöhnlich geschrieben: *ziwwūg.* Vgl. Bj. S. 1301. Bj. K. Sp. 332 u. Gr. S. 85. Oben von mir ḥasidisch geschrieben.

Berichtigungen.

S. 177, Z. 6. anstatt *ḏ^{e}ƀēḳūṯ* lies *d^{e}ƀēḳūṯ*.
S. 186, anstatt *simḥā* lies *śimḥā*.
S. 222, Anm. 2. anstatt Jappolken lies Jarmulka.
S. 229, Z. 6. anstatt מ״ lies מ״כ.
S. 254, Z. 12. v. u. anstatt persönlichen lies unpersönlichen.
S. 404, St. 2. Z. 1. anstatt drei lies zwei.

HL-341

BM198 .C5Y9	1156219 YSANDER. ~~Studien zum B'ešťschen~~ Hasidismus...
Apr22'49	Maurice Friedman
Jun11'49	Renewed sum. q.
Sep30'49	"
JUN 16 19__	Norman Muller
FEB 19 1968	S. Greenberg